درسِ ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی

کی تقریر "جامع ترمذی"

ترتیب وتحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ دار العلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر جامع ترمذی

ترتیب وتحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ دارالعلوم کراچی

انتساب

اس جلیل القدر ہستی کے نام جسے دنیا شیخ طریقت مفسر قرآن فقیہ النفس مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (رحمہ اللہ تعالیٰ) جیسے گراں قدر القاب و نام سے یاد کرتی ہے۔

وہ عظمت اسلام کا تابندہ ستارہ
توصیف سے جسکی مری عاجز ہے زباں آج
وہ گنج گراں مایہ علوم نبوی کا
عالم میں اسی فیض کے دریا ہیں رواں آج
وہ مفتی اعظم وہ معارف کا خزینہ
وہ جس کے فتاویٰ سے منور ہے جہاں آج

شفقت و رحمت کا یہ ہر دلعزیز پیکر تمام تر عظمتوں کے ساتھ "نانا محترم" ہونے کی نسبت سے بھی ہمیشہ اس ناکارہ (جسے ان کے سایۂ عاطفت میں پروان چڑھنے کی سعادت حاصل رہی) کی عقیدت و محبت کا محور رہا۔

قرب قرابت کی سعادت کے ساتھ اگر ان کے اسوہ کی اتباع بھی نصیب ہو جائے تو زہے نصیب۔

اعلی اللہ درجاتہ فی اعلیٰ علیین

رشید اشرف سیفی
عفا اللہ عنہ

باسمہ تعالیٰ

خلاصۃ الفہارس

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرستِ ابواب و مضامین "درسِ ترمذی" جلد ثانی

ابوابُ الزّکوٰۃ

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ابوابُ الصّوم

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

تمت الفهارس بعون الله تعالى وكرمه

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۞

عرضِ مرتّب

الحمد للہ وکفٰی وسلامٌ علٰی عبادہ الّذین اصطفٰی !

باری تعالیٰ کا انعام اور اس کا شکر ہے کہ "درسِ ترمذی" جلد ثانی تکمیل کو پہنچی، اس کے انتظار میں عزیز طلبہ کو جو کوفت اٹھانی پڑی، ان کے خطوط سے احقر کو اس کا بخوبی اندازہ ہے، اور اس تاخیر پر احقر ان سے معذرت خواہ ہے۔ تاخیر کا سبب جہاں اس کام کی مشکلات ہیں وہاں اس کا بڑا سبب احقر کی علمی بے مایگی اور تہی دامنی ہے، اس لئے کہ اس تحقیقی کام کے لئے جن علمی صلاحیتوں کی ضرورت ہے وہ احقر میں بالکل ناپید ہیں، عافیت کا راستہ تو یہی تھا کہ احقر اس علمی ذمہ داری کو قبول نہ کرتا، لیکن اپنے مشفق ماموں اور محسن و مربّی استاذِ محترم مدظلہم العالی کے حکم کی تعمیل میں یہ کام شروع کر رکھا ہے، اللہ تعالیٰ آسان فرمائے اور اپنے فضل سے بحسن و خوبی پایۂ تکمیل کو پہنچائے۔ وما ذٰلک علی اللہ بعزیز۔

الحمد للہ یہ اطلاعات باعثِ شکر و مسرت ہیں کہ علمی طبقہ میں یہ کتاب مقبول ہو رہی ہے، بالخصوص طلبۂ حدیث اس سے کافی نفع محسوس کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی بارگاہ میں بھی اس کتاب کو شرفِ قبولیت عطا فرمائے اور اسے استاذِ محترم مدظلہم اور اس ناکارہ کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے، اور احقر کو پورے اخلاص کے ساتھ مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق عطا فرمائے (آمین)

"درسِ ترمذی" کی یہ جلد، جلدِ اول سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں احادیث و آثار اور مذاہبِ فقہاء کے مکمل حوالے دینے کا نسبۃً زیادہ اہتمام کیا گیا ہے اور باقاعدہ حواشی بھی لکھے گئے ہیں جو ان شاء اللہ مفید ثابت ہوں گے، نیز استاذِ محترم کی امالی میں چھٹے ہوئے اہم ابواب کی ضروری مختصر شرح بھی لکھ دی گئی ہے، بعض کی شرح خود استاذِ محترم نے لکھی جبکہ بعض ابواب کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے، ایسے تمام ابواب کے آخر میں بطور علامت "از مرتب عفا اللہ عنہ" لکھ دیا گیا ہے۔

احقر کو اپنی کم علمی اور نا اہلی کا پورا اعتراف ہے اور احقر یہ سمجھتا ہے کہ ان امالی کی ضبط و ترتیب

اور تعلیق وتحقیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں گی ، اس لئے اپنے محترم عزیز طلبہ اور دوسرے اہلِ علم حضرات سے احقر کی عاجزانہ درخواست ہے کہ ایسی تمام غلطیوں کی نشاندہی فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ ان کی اصلاح کی جاسکے ۔

اس کتاب کی ترتیب وتحقیق میں ہر مشکل مرحلہ پر استاذِ محترم کی علمی وفکری رہنمائی ہر قسم کے جذباتِ شکر واحسان کے اظہار سے بالاتر ہے ۔

ولو أنّني أوتيت كلّ بلاغة   وأفنيت بحر النطق في النظم والنثر
لما كنت بعد الكلّ إلّا مقصّرًا   ومعترفًا بالعجز عن واجب الشكر

البتہ اس سلسلہ میں احقر، عزیزم مولوی نور البشر سلّمہٗ کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہے جو اس کتاب کی ترتیب وتصحیح میں احقر کے دستِ راست بنے رہے ، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے اور ان کے علم وعمل میں ترقیات عطا فرمائے ، اس کام کے ذیل میں ان کو علم حدیث سے جو مناسبت ہوگئی ہے وہ انشاء اللہ ان کے روشن علمی مستقبل میں اہم کردار ادا کرے گی ۔

آخر میں اپنے قابلِ احترام عزیز طلبہ سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ احقر ، اس کے والدین ، اساتذۂ کرام اور حضرت استاذِ محترم مدظلہم (جن کے فیوض سے ہم مستفید ہو رہے ہیں) کو اپنی مقبول دعاؤں میں یاد رکھیں ۔

وما توفيقي إلّا بالله عليه توكّلت وإليه أنيب

ناکارہ

رشید اشرف سیفی
عفا اللہ عنہ
دار العلوم کراچی ۱۴
دوشنبہ ۱۱ رجب المرجب ۱۴۰۳ھ مطابق ۲۵ اپریل ۱۹۸۳ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بقیۃ ابواب الصلوٰۃ

باب ماجاء فی وضع الیمین علی الشمال فی الصلوٰۃ

"فیأخذ شماله بیمینه" یہاں دو مسئلے اختلافی ہیں :-

وضعِ یدین یا ارسالِ یدین؟ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قیام کے وقت وضع الیدین کیا جائے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک قیام کے وقت ہاتھ باندھنا مسنون ہے، البتہ امام مالکؒ اپنی مشہور روایت کے مطابق ارسالِ یدین کے قائل ہیں، ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ فرائض میں ارسال مسنون ہے، اور نوافل میں وضع الیدین کما فی عارضة الاحوذی، امام مالکؒ کے مسلک کی تائید میں کوئی حدیث مرفوع ہمارے علم میں نہیں البتہ بعض آثار ملتے ہیں، مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۱ و ۳۹۲) پر حضرت ابن زبیرؓ حضرت حسن بصریؒ حضرت ابراہیم نخعیؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور سعید بن جبیرؒ سے منقول ہے کہ وہ ارسالِ یدین کے قائل تھے، بہرحال حدیثِ باب ان کے خلاف حجت ہے،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہاتھوں کو کس جگہ باندھا جائے؟ حنفیہ اور سفیان ثوریؒ، اسحٰق ابن راہویہ اور شافعیہ میں سے ابو اسحٰق مروزی کے نزدیک ہاتھوں کو ناف کے نیچے باندھنا مسنون ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت میں تحت الصدر اور دوسری روایت میں علی الصدر ہاتھ باندھنا مسنون ہے، امام احمدؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، ایک امام شافعیؒ کے مطابق، اور ایک یہ کہ دونوں طریقوں میں اختیار ہے،

دراصل اس اختلاف کا اصل سبب حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں الفاظ کا اختلاف ہے، صحیح ابن خزیمہ[1] میں حضرت وائل سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سینہ پر ہاتھ باندھتے تھے، اور مسند بزار میں انہی سے "عند صدرہ[2]" اور مصنف ابن ابی شیبہ میں "تحت السرۃ[3]" کے الفاظ منقول ہیں،

شافعیہ پہلی دو روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ نے اس آخری روایت کو اختیار کیا ہے، یہاں یہ واضح رہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کا جو نسخہ حیدرآباد دکن سے شائع ہوا ہے اس میں حضرت وائل بن حجر کی اس روایت میں "تحت السرۃ" کے الفاظ احقر کو نہیں[4] ملے لیکن علامہ نیمویؒ نے آثار السنن[5] میں لکھا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کے اکثر نسخوں میں یہ الفاظ موجود ہیں،

یہاں یہ بھی مخفی نہ رہے کہ سند کے اعتبار سے یہ تینوں روایتیں ضعیف ہیں، صحیح ابن خزیمہ کی روایت اس لئے ضعیف ہے کہ اس کا مدار مؤمل[6] بن اسمٰعیل پر ہے جو ضعیف ہیں، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتبِ حدیث میں بھی ثقات سے مروی ہو کر آئی ہے، لیکن ان میں سے کوئی بھی "علی الصدر" کی زیادتی نقل نہیں کرتا، نیز حافظ ابن حجر نے فتح الباری[7] میں ایک مقام پر تصریح کی ہے کہ "مؤمل بن اسمٰعیل عن سفیان الثوری" کا طریق ضعیف ہے، اور

---

[1] انظر التلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر (ج ۱ ص ۲۲۴) تحت رقم ۳۳۱) باب صفۃ الصلوٰۃ، مرتب

[2] مجمع الزوائد، ج ۲ ص ۱۳۴ باب صفۃ الصلوٰۃ والتکبیر فیہا،

[3] انظر معارف السنن ج ۲ ص ۴۳۷ و اعلاء السنن ج ۲ ص ۱۴۳، باب وضع الیدین تحت السرۃ وکیفیۃ الوضع، و آثار السنن ص ۷۰، باب فی وضع الیدین تحت السرۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] انظر مصنف ابن ابی شیبۃ، ج ۱ ص ۳۹۰ (طبع حیدرآباد دکن بھارت ۱۳۸۶ھ)

[5] ص ۷۰، باب فی وضع الیدین تحت السرۃ، ۱۲

[6] قال الماردینی "مؤمل ہذا قیل انہ دفن کتبہ فکان یحدث من حفظہ فکثر خطاؤہ کذا ذکر صاحب الاکمال، وفی المیزان قال البخاری: منکر الحدیث وقال ابوحاتم کثیر الخطاء وقال ابوزرعۃ: فی حدیثہ خطأ کثیر" (الجوہر النقی مع السنن الکبریٰ للبیہقی بحوالہ حاشیہ آثار السنن ص ۶۵ باب فی وضع الیدین علی الصدر)

[7] ج ۹ ص ۲۰۶،

یہ روایت اسی طریق سے مروی ہے، پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سفیان ثوری جو اس حدیث میں مؤمل بن اسمٰعیل کے استاذ ہیں، خود وضع الیدین تحت السّرّہ کے قائل ہیں،

بعض حضرات نے صحیح ابن خزیمہ کی روایت کی تصحیح کے سلسلہ میں یہ کہا ہے کہ ابن خزیمہ کا اپنی کتاب میں اس حدیث کو ذکر کرنا، بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت اُن کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ امام ابن خزیمہ نے اپنی کتاب میں صرف صحیح احادیث لانے کا التزام کیا ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں، چنانچہ ہم مقدمہ میں بھی ذکر کر چکے ہیں کہ صحیح ابن خزیمہ نفس الامر کے اعتبار سے صحیح مجرد نہیں ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" میں لکھا ہے کہ صحیح ابن خزیمہ میں بعض احادیث ضعیف اور منکر بھی آگئی ہیں،

اس پر بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "صححه ابن خزيمة" جس کا حاصل یہ ہوا کہ ابن خزیمہ نے یہ حدیث صرف ذکر ہی نہیں کی بلکہ اس کی تصحیح بھی کی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے یہ جملہ اس لئے لکھا ہے کہ اُن کے خیال میں ابن خزیمہ کا کسی حدیث کو اپنی صحیح میں صرف روایت کردینا ہی اس کی صحت کی دلیل تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ شوکانی کے زمانہ میں صحیح ابن خزیمہ دستیاب نہیں تھی، کہ وہ اس کو دیکھ کر تصحیح نقل کرتے، بلکہ صحیح ابن خزیمہ تو حافظ ابن حجرؒ ہی کے زمانہ میں نایاب ہوگئی تھی، اور خود حافظ ابن حجرؒ کے پاس بھی اس کا مکمل نسخہ نہیں تھا، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس صحیح ابن خزیمہ نہیں تھی، اور انھیں اس روایت کا صحیح ابن خزیمہ میں موجود ہونا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا تھا، پھر چونکہ ان کے نزدیک ابن خزیمہ کا کسی روایت کو اپنی صحیح میں ذکر کرنا ہی تصحیح کے مرادف تھا، اس لئے انھوں نے "رواہ ابن خزیمۃ وصححہ" لکھ دیا، پہلے ہم یہ بات محض قیاس سے کہتے تھے لیکن اب الحمد للہ چند سال قبل صحیح ابن خزیمہ کی دو جلدیں شائع ہو کر منظر عام پر آگئی ہیں، ان کی مراجعت کرنے سے اس قیاس کی پوری تصدیق ہوگئی، کیونکہ امام ابن خزیمہؒ نے اس میں یہ حدیث مؤمل بن اسمٰعیل کے طریق سے تخریج کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے، صراحۃً اس کی تصحیح نہیں کی[1] اور کسی حدیث پر حافظ ابن خزیمہ کا سکوت اس کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ ان کا طرز یہ ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کی طرح حدیث کی حیثیت

---

[1] صحیح ابن خزیمہ، ج ۱ ص ۲۴۳، رقم الحدیث ۴۷۹،

بیان کرتے ہیں، اس لئے کسی حدیث پر محض ان کے سکوت سے اس حدیث کی صحت لازم نہیں آتی بالخصوص جبکہ وہ مؤمل بن اسمٰعیل جیسے ضعیف راوی کا تفرد ہو، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتبِ حدیث میں بھی ثقات سے مروی ہو کر آئی ہے، ان میں سے کوئی بھی "علی الصدر" کی زیادتی نقل نہیں کرتا، چنانچہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ کے حوالہ سے حضرت وائل بن حجرؓ کی اس حدیث کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے،[1] ان کے علاوہ مسند ابوداؤد طیالسی[2] اور صحیح ابن حبان[3] میں اس کے مزید طرق ہیں ان میں سے کسی طریق میں بھی سینہ پر ہاتھ باندھنا مذکور نہیں، بلکہ علامہ ابن القیمؒ نے بھی "اعلام الموقعین" میں یہ اعتراف کیا ہے کہ مؤمل بن اسمٰعیل کے سوا کوئی یہ زیادتی نقل نہیں کرتا، لہٰذا ان تمام راویوں کے مقابلہ میں مؤمل جیسے ضعیف راوی کا تفرد حجت نہیں ہو سکتا،

رہی مسند بزار والی روایت جس میں "عند صدرہ" کے الفاظ آئے ہیں سو اس کا مدار محمد بن حجرؒ پر ہے، حافظ ذہبیؒ اُن کے بارے میں لکھتے ہیں "لہ مناکیر"[4] لہٰذا یہ روایت بھی قابلِ استدلال نہیں ہے،

امام شافعیؒ مسند احمد میں حضرت ہلب کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں، کہ "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینصرف عن یمینہ وعن شمالہ ویضع ھٰذہ علی صدرہ"

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں تصحیف ہوئی ہے اور یہ اصل میں "یضع ھٰذہ علی ھٰذہ" تھا جس کو غلطی سے کسی نے "یضع ھٰذہ علی صدرہ" بنا دیا، لہٰذا اس

---

[1] رواہ احمد من طریق عبد اللہ بن الولید عن سفیان عن عاصم، واحمد والنسائی من طریق زائدۃ عن عاصم، وابوداؤد وابن ماجہ من طریق بشر بن المفضل عن عاصم، وابن ماجہ من طریق عبد اللہ بن ادریس واحمد من طریق عبد الواحد وزہیر بن معاویۃ وشعبۃ عن عاصم کلہم بغیر ہذہ الزیادۃ (ملخصاً من آثار السنن، ص ۶۵)

[2] فاخرجہ من طریق سلام بن سلیم عن عاصم (ص ۱۳۷، حدیث نمبر ۱۰۲۰) ۱۲

[3] فاخرجہ من طریق شعبۃ عن سلمۃ بن کہیل حجر بن العنبس عن علقمۃ عن وائل (موارد الظمآن ص ۱۲۴، رقم الحدیث ۴۴۷) کما نقل الہیثمی فی الزوائد (ج ۲ ص ۱۳۵ باب صفۃ الصلوٰۃ والتکبیر فیہا) ۱۲

[4] ص ۶۷ و ۶۸،

روایت سے بھی استدلال درست نہیں،

شافعیہ کا ایک اور استدلال سننِ بیہقی میں حضرت علیؓ کے ایک اثر سے ہے، کہ انھوں نے آیتِ قرآنی فصل لربك وانحر کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: "وضع يده اليمنى على وسط يده اليسرى ثم وضعها على صدره"[4] (بیہقی ج ۲ ص ۳۰) لیکن علامہ ماردینیؒ نے الجوہر النقی میں ثابت کیا ہے کہ اس روایت کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے، امام بیہقیؒ نے آیت کی یہی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی ہے، لیکن اس کی سند میں روح بن المسیب ہیں، جن کے بارے میں ابن حبانؒ کا قول ہے: "يروي الموضوعات لا تحل الرواية عنه" (الجوہر النقی ۲: ۳۰)، اور علامہ ساعاتیؒ "مسند احمدؒ" کی تبویب کی شرح میں لکھتے ہیں: "نسبة هذا التفسير الى علىؓ وابن عباس لا تصح كما قال ابن كثيرؒ والصحيح نحر البدن" (الفتح الربانی، ص ۱۷۴، ج ۳)

دلائلِ احناف

حنفیہ کی طرف سے سب سے پہلی دلیل حضرت وائل کی مصنف ابن ابی شیبہ والی روایت ہے: "قال رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يضع يمينه على شماله فى الصلوٰة تحت السرة"[1]

لیکن احقر کی نظر میں اس روایت سے استدلال کمزور ہے، اوّل تو اس لئے کہ اس روایت میں "تحت السرة" کے الفاظ مصنف ابن ابی شیبہؒ[2] کے مطبوعہ نسخوں میں نہیں ملے، اگرچہ علامہ نیمویؒ نے "آثار السنن" میں "مصنف" کے متعدد نسخوں کا حوالہ دیا ہے، کہ اُن میں یہ زیادتی مذکور ہے، تب بھی اس زیادتی کا بعض نسخوں میں ہونا اور بعض میں نہ ہونا اس کو مشکوک ضرور بنا دیتا ہے، نیز حضرت وائل بن حجرؓ کی یہ روایت مضطرب المتن ہے، کیونکہ بعض میں "على صدره"[3] بعض میں... "عند صدره"[4] اور بعض میں "تحت السرة"[5] کے الفاظ مروی ہیں، اور اس شدید اضطراب

---

[1] کما فی آثار السنن (ص ۶۹) باب فی وضع الیدین تحت السرة، ۱۲

[2] (ج ۱ ص ۳۹۰) کتاب الصلوٰة، وضع الیمین علی الشمال فی الصلوٰة (طبع حیدرآباد، ہند)

[3] کما فی آثار السنن (ص ۶۴) باب فی وضع الیدین علی الصدر) نقلاً عن صحیح ابن خزیمہ، لکن قال النیمویؒ وفی اسنادہ نظر وزیادة "علی صدرہ" "غیر محفوظة" مرتب عفی عنہ

[4] قال النیموی: اخرج ابن خزیمة فی ہذا الحدیث "علی صدرہ" والبزار "عند صدرہ" (آثار السنن، ص ۶۵، طبع المکتبة الامدادیة، ملتان) مرتب عفی عنہ

[5] کما فی اکثر نسخ مصنف ابن ابی شیبة قالہ النیموی، انظر آثار السنن (من ص ۶۹ الی ص ۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

کی صورت میں کسی کو بھی اس سے استدلال نہ کرنا چاہیئے،

حنفیہ کا دوسرا استدلال سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں حضرت علیؓ کے اثر سے ہے[۵۱]:
"اَن من السنة وضع الکف علی الکف فی الصلوٰۃ تحت السرۃ"[۵۲] یہ روایت ابو داؤد کے ابن الاعرابی والے نسخے میں موجود ہے، کمافی بذل المجہود، نیز یہ مسند احمدؒ (ص ۱۱۰ ج ۱) اور بیہقیؒ (ص ۳۱ ج ۲) میں بھی مروی ہے، اور اصولِ حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی صحابی کسی عمل کو سنت کہے تو وہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے، اگرچہ اس روایت کا مدار عبد الرحمٰن ابن اسحٰق پر ہے، جو ضعیف ہے، لیکن چونکہ اس کی تائید صحابۂ کرامؓ و تابعینؒ کے آثار سے ہو رہی ہے، اس لئے اس سے استدلال صحیح اور درست ہے، چنانچہ حضرت ابو مجلزؒ حضرت انسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم کے آثار "الجوہر النقی"[۵۳] اور مصنف ابن ابی شیبہؒ وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں[۵۴]
یہ تمام آثار حنفیہ کی تائید کرتے ہیں،

شیخ ابن ہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ روایات کے تعارض کے وقت ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا تو وہ حنفیہ کی تائید کرتا ہے، کیونکہ ناف پر ہاتھ باندھنا تعظیم کے زیادہ لائق ہے، البتہ عورتوں کے لئے سینہ پر ہاتھ باندھنے کو اس لئے ترجیح دی گئی کہ اس میں ستر زیادہ ہے،
واللہ اعلم،

---

[۵۱] کمانقل البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۴۳ و ۲۴۴)

[۵۲] وایضاً اخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۹۱) وضع الیمین علی الشمال، بہذہ الالفاظ عن علیؓ قال "من سنۃ الصلوٰۃ وضع الایدی علی الایدی تحت السرر" ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[۵۳] عن ابی ہریرۃ قال "وضع الکف علی الکف فی الصلوٰۃ تحت السرۃ" وعن انس قال "ثلاث من اخلاق النبوۃ تعجیل الافطار وتاخیر السحور ووضع الید الیمنی علی الیسریٰ فی الصلوٰۃ تحت السرۃ"، ۱۲ ملخصاً من الجوہر النقی علی السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۳۱ و ۳۲) باب وضع الیدین علی الصدر فی الصلوٰۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[۵۴] حدثنا یزید بن ہارون قال اخبرنا الحجاج بن حسان قال سمعت ابا مجلز او سألتہ قال قلت کیف یضع قال یضع باطن کف یمینہ علی ظاہر کف شمالہ ویجعلہا اسفل من السرۃ" وعن ابراہیم قال "یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوٰۃ تحت السرۃ" انظر مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ۱ ص ۳۹۰ و ۳۹۱) وضع الیمین علی الشمال ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِی التَّکْبِیْرِ عِنْدَ الرُّکُوْعِ وَالسُّجُوْدِ؛

"کَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یُکَبِّرُ فِیْ کُلِّ خَفْضٍ وَّرَفْعٍ" یہ تغلیب پر محمول ہے، کیونکہ رفع من الرکوع کے وقت بالاتفاق تکبیر کے بجائے تحمید مسنون ہے، اور اب اس بات پر اجماع منعقد ہوچکا ہے کہ اس ایک موقع کے علاوہ ہر خفض و رفع کے وقت تکبیر کہی جائے گی، البتہ شروع میں اس بارے میں کچھ اختلاف تھا. چنانچہ بعض حضرات رکوع میں جاتے وقت تکبیر کو مشروع نہیں کہتے تھے، امام ترمذیؒ نے یہ باب انہی کی تردید کے لئے قائم کیا ہے، ان حضرات کا خیال یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ حضرت معاویہؓ، زیاد بن ابی سفیانؓ اور دوسرے بنوامیہ عند الخفض تکبیر نہیں کہتے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ درحقیقت حضرت عثمانؓ خفض کے وقت تکبیر بہت آہستہ کہتے تھے، جس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ بالکل تکبیر نہیں کہتے، اور حضرت معاویہؓ نے اسی کے مطابق اُن کی اقتداء کی، اور زیاد نے حضرت معاویہؓ کی، لیکن بعد میں احادیث کثیرہ اور اکثر صحابہ کرامؓ کے تعامل کی بناء پر اس پر اجماع منعقد ہوگیا، کہ عند الخفض بھی تکبیر کہی جائے گی،

بابُ رفع الیدینِ عند الرکوع

رفع یدین عند التحریمہ سب کے نزدیک متفق علیہ ہر کہ وہ مشروع ہے، صرف شیعوں کا فرقہ زیدیہ اس کا قائل نہیں، اسی طرح رفع الیدین عند السجود وعند الرفع منہ باتفاق متروک ہر، البتہ رفع یدین عند الرکوع وعند الرفع منہ میں اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ ان دونوں مواقع پر بھی رفع کے قائل ہیں، محدثین کی ایک بڑی جماعت بھی ان کے مسلک کی حامی ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ترکِ رفع کا ہے، اگرچہ امام مالکؒ کی ایک روایت شافعیہ کے مطابق ہے لیکن خود امام شافعیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک ترکِ رفع نقل کیا ہے، اور امام مالکؒ کے شاگرد ابن القاسم بھی یہی نقل کرتے ہیں، نیز ابن رشدؒ مالکی نے "بدایۃ المجتہد" میں اسی کو امام مالکؒ کا قول مختار قرار دیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے ہاں مفتیٰ بہ قول ترکِ رفع ہی کا ہے،

یہاں یہ واضح رہے کہ ائمۂ اربعہ کے درمیان یہ اختلاف محض افضلیت اور عدمِ افضلیت کا ہے نہ کہ جواز اور عدمِ جواز کا، چنانچہ دونوں طریقے فریقین کے نزدیک بلاکراہت جائز ہیں، البتہ محدثین میں سے امام اوزاعی، امام حمیدی اور امام ابن خزیمہ رفع یدین کو واجب کہتے تھے، (ذکرہ الحافظ فی فتح الباری ج ۲ ص ۱۸۳) لیکن جب اس مسئلہ پر مناظروں کا بازار گرم ہوا طویل بحثیں چلیں، اور فریقین کی طرف سے غلو اور شدت اختیار کی گئی، تو بعض شافعیہ نے بھی ترکِ رفع پر فساد کا حکم دیدیا، اور حنفیہ میں سے صاحب "منیۃ المصلی" نے رفع یدین کو مکروہ لکھ دیا، لیکن حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی، کہ نہ شافعیہ کے مذہب میں ترکِ رفع مفسدِ صلوٰۃ ہو نہ حنفیہ کے ہاں رفع مکروہ ہے،

جہاں تک روایات کا تعلق ہے حقیقت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفعِ یدینؔ اور ترکِ رفع دونوں ثابت ہیں،

حضرت شاہ صاحبؒ نے "رفع الیدین" کے مسئلہ پر ایک مستقل رسالہ "نیل الفرقدین فی رفع الیدین" کے نام سے لکھا ہے، اس میں وہ تحریر فرماتے ہیں کہ رفع یدین کی احادیث معنیً متواتر ہیں، جبکہ ترکِ رفع کی احادیث عملاً متواتر ہیں، یعنی ترکِ رفع پر تواتر بالتعامل پایا جاتا ہے،

اس کی دلیل یہ ہو کہ عالمِ اسلام کے دو بڑے مراکز یعنی مدینہ طیبہ اور کوفہ تقریباً بلا استثناء ترکِ رفع پر عامل رہے ہیں،

مدینۂ طیبہ کے ترکِ رفع پر تعامل کی دلیل یہ ہے کہ علامہ ابن رشدؒ نے "بدایۃ المجتہد" میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے ترکِ رفع یدین کا مسلک تعامل اہلِ مدینہ کو دیکھ کر اختیار کیا ہے اور اہلِ کوفہ کے تعامل کی دلیل یہ ہے کہ محمد بن نصر مروزی شافعی تحریر فرماتے ہیں کہ "ما اجمع مصر من الامصار علی ترک رفع الیدین ما اجمع علیہ اھل الکوفۃ" اور کوفہ کی علمی حیثیت کا بیان مقدمہ میں آچکا ہے، اس لئے جب عالمِ اسلام کے یہ دو عظیم مرکز ترکِ رفع پر کاربند تھے تو اس سے تواتر بالتعامل ثابت ہو گیا،

امام شافعیؒ نے اہلِ مکہ کے تعامل کا اعتبار کیا ہے، اس بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ عمل حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے عہدِ خلافت سے شروع ہوا، کیونکہ وہ رفعِ یدین کے قائل تھے، اور ان کی وجہ سے تمام اہلِ مکہ میں رفع یدین رواج پا گیا،

جہاں تک رفعِ یدین کے ثبوت کا تعلق ہے حنفیہ اس کے منکر نہیں، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ترکِ رفع احادیث سے ثابت نہیں دلائل کے ساتھ اس کی تردید ضرور کرتے ہیں، ۔ ۔ ۔

لیکن اس کے ساتھ ہی حنفیہ یہ بات بھی مانتے ہیں کہ اسناد کے لحاظ سے ان احادیث کی تعداد زیادہ ہے جن میں رفع یدین کی تصریح پائی جاتی ہے، جبکہ ان کے مقابلہ میں ترکِ رفع کی تصریح کرنے والی روایات عدداً کم ہیں،

لیکن اس مقام پر حضرت شاہ صاحبؒ "نیل الفرقدین" میں فرماتے ہیں کہ "یہاں یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ قائلینِ عدمِ رفع کا مسلک عدمی ہے، اور اس لحاظ سے وہ روایات بھی ان کی دلیل ہیں جو صفتِ صلوٰۃ کو بیان کرتی ہیں، لیکن رفع اور ترکِ رفع سے ساکت ہیں، اس لئے کہ اگر رفع یدین ہوا ہوتا تو صفتِ صلوٰۃ کو بیان کرتے وقت احادیث ان کے ذکر سے ساکت نہ ہوتیں" اگر حضرت شاہ صاحبؒ کی اس تحقیق کو لیا جائے تو قائلینِ عدمِ رفع کی مؤید روایات کی تعداد احادیثِ رفع سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے،

حنفیہ چونکہ رفعِ یدین کو ثابت مانتے ہیں، اس لئے وہ رفع یدین کی روایات پر کوئی جرح نہیں کرتے، لہٰذا رفع یدین کے مسئلہ پر ہماری آئندہ گفتگو کا منشاء یہ ثابت کرنا نہیں کہ رفع یدین ناجائز ہے، یا احادیث سے ثابت نہیں، بلکہ ہمارا منشاء محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ترکِ رفع بھی احادیث

سے ثابت ہے اور یہی طریقہ راجح اور افضل ہے،

امام بخاریؒ نے "جزء رفع الیدین" میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ترکِ رفع پر کوئی حدیث مسنداً ثابت نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ امام بخاریؒ کا تسامح ہے، چنانچہ بہت سے کبار محدثین نے اُن کی تردید فرمائی ہے، واقعہ یہ ہے کہ ترکِ رفع کے ثبوت پر متعدد صحیح روایات موجود ہیں، چنانچہ یہاں سب سے پہلے ہم انہی کو ذکر کرتے ہیں،

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت

سب سے پہلی روایت حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے جسے اکثر اصحابِ سنن نے روایت کیا ہے: "عن علقمة قال قال عبد الله بن مسعودؓ الا اصلّی بکم صلوٰة رسول الله صلی الله علیه وسلم فصلّی فلم یرفع یدیه الا فی اوّل مرّة"[1]، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی ہے اور صحیح بھی، لیکن اس پر مخالفین کی طرف سے متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں!

① امام ترمذیؒ نے اسی باب میں عبداللہ بن المبارک کا قول نقل کیا ہے، "قد ثبت حدیث من یرفع وذکر حدیث[2] الزهری عن سالم عن ابیه ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبیّ صلّی الله علیه وسلّم لم یرفع الّا فی اول مرّة"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت ترکِ رفع کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے دو حدیثیں مروی ہیں، ایک کے الفاظ یہ ہیں: "انّ[3] النبی صلی الله علیه وسلم لم یرفع الّا فی اول مرّة" اور دوسری کے الفاظ یہ ہیں: "الا اصلّی بکم صلوٰة رسول الله صلی الله علیه وسلم فصلّی فلم یرفع یدیه الّا فی اوّل مرّة" (کما ذکر) حضرت عبداللہ بن المبارک کا قول پہلی روایت کے بارے میں ہے کہ وہ ثابت نہیں، نہ کہ دوسری روایت کے بارے میں جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ سننِ[4] نسائی میں یہی حدیث خود حضرت عبداللہ بن المبارک سے اس طرح مروی ہے: "اخبرنا

---

[1] اللفظ للترمذی، ج ۱ ص ۵۸ باب رفع الیدین عند الرکوع، وانظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الامامة باب الرخصة فی ترک ذلک (الرفع عند الرکوع) وسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم یذکر الرفع عند الرکوع ۱۲ مرتب تجاوز اللہ عن ذنوبہ

[2] انظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) باب رفع الیدین حذو المنکبین عند الرفع من الرکوع ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] تعلیقات آثار السنن (ص ۱۰۲) باب ترک رفع الیدین فی غیر الافتتاح ۱۲

[4] (ج ۱ ص ۵۸) باب ترک ذلک (ای الرفع للرکوع) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

سوید بن نصر حدثنا "عبد اللہ بن المبارک" عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمٰن بن الاسود عن علقمۃ عن عبد اللہ قال: الا اخبرکم بصلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقام فرفع یدیہ اوّل مرۃ ثم لم یعد" ثابت ہوا کہ عبد اللہ ابن المبارک کا قول پہلی روایت سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری سے، لہٰذا ان کے قول کو دوسری روایت پر چسپاں کرنا درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے بھی عبد اللہ بن المبارک کا یہ قول نقل کرنے کے بعد مستقل سند سے "الا اصلی بکم" والی روایت نقل کی ہے، اور آگے فرمایا ہے: "وفی الباب عن البراء بن عازب" قال ابو عیسیٰ: حدیث ابن مسعود حدیث حسن وبہ یقول غیر واحد من اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وھو قول سفیان واھل الکوفۃ" اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث خود امام ترمذیؒ کی نظر میں قابلِ استدلال ہے بلکہ جامع ترمذیؒ کے عبد اللہ بن سالم بصری والے نسخہ میں (جو پیر جھنڈ وسندھ کے کتب خانہ میں موجود ہے) عبد اللہ بن المبارک کے قول پر باب ختم ہوگیا ہے، اور اس کے بعد ایک اور باب قائم کیا گیا ہے: "باب من لم یرفع یدیہ الا فی اوّل مرۃ" اور اس میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی "الا اصلی بکم" والی حدیث نقل کی گئی ہے، "وھو الموافق لعادتہ فی المسائل الخلافیۃ بین الحجازیین والعراقیین بافراد الباب لکل منھم" حکاہ الشیخ البنوری فی معارف السنن[1]، اس سے صاف واضح

---

[1] (ج ۲ ص ۴۸۳) حضرت مولانا بنوری نور اللہ مرقدہٗ کے قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ترمذیؒ کی عادت یہ ہے کہ وہ ہر باب کے تحت ایک دو حدیثیں ذکر کرنے کے بعد "وفی الباب عن فلان وفلان" فرما کر اس باب سے متعلقہ دوسری احادیث کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں اور متعلقہ احادیث کی طرف اشارہ کرنے میں ان کا صنیع یہ ہے کہ ہر باب کے تحت صرف ایک مرتبہ ہی "وفی الباب" کا عنوان لاتے ہیں، لیکن باب رفع الیدین عند الرکوع کے تحت امام ترمذیؒ نے دو مرتبہ "وفی الباب" ذکر کیا ہے، ایک حضرت ابن عمرؓ کی رفع یدین والی روایت کے بعد اور اس کے تحت تمام رفع یدین والی ہی روایات کا حوالہ ہے، اور "وفی الباب" کا دوسرا عنوان حضرت ابن مسعودؓ کی ترکِ رفع والی حدیث کے بعد ہے، اور اس کے تحت حضرت براء بن عازب کی روایت کا حوالہ ہے جو ترکِ رفع سے متعلق ہے، اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ درحقیقت عبد اللہ بن المبارک کے قول پر "باب رفع الیدین عند الرکوع" ختم ہوگیا، اور پہلا "وفی الباب" اسی سے متعلق تھا، اور اس کے بعد دوسرا باب "باب لم یرفع یدیہ الا فی اوّل مرۃ" تھا، جس کے لئے "وفی الباب عن البراء بن عازب" فرمایا گیا، واللہ اعلم، مرتب تجاوز اللہ عن ذنبہ الجلی والخفی،

ہے کہ عبداللہ بن المبارک کا مذکورہ قول دوسری روایت کے بارے میں نہیں ہے،

(۲) دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار عاصم بن کلیب پر ہے، اور یہ اُن کا تفرد ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو عاصم بن کلیب مسلم کے رواۃ میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں، لہٰذا ان کا تفرد مضر نہیں، دوسرے امام ابوحنیفہؒ نے ان کی متابعت کی ہے، چنانچہ مسند امام اعظمؒ میں یہ حدیث "حماد عن ابراھیم عن الاسود" کے طریق سے مروی ہے، اور یہ سلسلۃ الذہب ہے،

(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو عاصم بن کلیب سے روایت کرنے میں سفیان اور ان سے روایت کرنے میں وکیع متفرد ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر سفیان اور وکیع جیسے ائمہ حدیث کے تفردات کو بھی رد کیا جانے لگے تو دنیا میں کس کا تفرد قابل قبول ہو سکتا ہے؟ نیز امام ابوحنیفہؒ کے طریق میں نہ سفیان ہیں، نہ وکیع، نیز سفیان سے روایت کرنے میں وکیع کے متفرد ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس لئے کہ اُن کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ نسائی میں عبداللہ بن المبارک اور ابوداؤد میں معاویہ، خالد بن عمرو اور ابوحذیفہ وغیرہ نے وکیع کی متابعت کی ہے،

(۴) چوتھا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ عبدالرحمٰن بن الاسود کا سماع علقمہ سے نہیں ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن الاسود ابراہیم نخعی کے معاصر ہیں، اور ابراہیم نخعی کا سماع علقمہ سے ثابت ہے، لہٰذا عبدالرحمٰن بن الاسود بھی علقمہ کے معاصر ہوئے، اور امام مسلمؒ کے نزدیک حدیث کی صحت کے لئے نفس معاصرت کافی ہے، لہٰذا یہ حدیث صحیح علیٰ شرط مسلم ہے، علاوہ ازیں امام ابوحنیفہؒ نے یہ حدیث عبدالرحمٰن بن الاسود کے بجائے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے، اور علقمہ سے ان کا سماع مشبہ سے بالاتر ہے،

(۵) پانچواں اعتراض امام بخاریؒ نے "جزء رفع الیدین" میں کیا ہے اور وہ یہ کہ یہ حدیث معلول ہے، اور معلول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں "ثم لم یعد" کی زیادتی عاصم بن

لے جامع المسانید (ج اص ۳۵۵) الباب الخامس فی الصلاۃ، الفصل الثالث ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے ج اص ۵۸ (ا باب ترک ذٰلک وامی الرفع للرکوع) ۱۲

سے ج اص ۱۰۹، باب من لم یذکر الرفع عند الرکوع ۱۲

کے شاگردوں میں سے صرف سفیان ثوریؒ نقل کرتے ہیں (کما فی روایۃ النسائی) اور عاصم بن کلیب کے ایک دوسرے شاگرد عبداللہ بن ادریس کی کتاب میں یہ زیادتی موجود نہیں،

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی ثابت نہ ہو تب بھی حنفیہ کے لئے مضر نہیں، کیونکہ ان کا استدلال اس کے بغیر بھی پورا ہو سکتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ زیادتی ثابت ہے، اس لئے کہ یہ سفیان ثوری کی زیادتی ہے اور سفیان عبداللہ بن ادریس کے مقابلہ میں احفظ ہیں، "وبالعجب سفیان اذا زادی لعم الجهر بآمین کان احفظ الناس ثم اذا روی ترك الرفع صار انسی الناس؟"

(۹) آخر میں ابوبکر بن اسحٰق شافعیؒ نے بطور اعتراض یہ کہا ہے کہ جس طرح حضرت ابن مسعودؓ کو تطبیق فی الرکوع کے نسخ کا علم نہ ہوا تھا اسی طرح رفع یدین کے مسئلہ میں بھی وہ لاعلم رہے یا ان سے سہو ہو گیا،

لیکن اس گستاخانہ اعتراض کی لغویت اتنی ظاہر ہے کہ جواب دینے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم کی نسبت خود معترض کے وقار کو مجروح کرتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ظاہر ہے کہ "افقہ الصحابہ" اور "حبر الامۃ" ہیں، اور سالہا سال تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھتے رہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ بچوں کی صف میں کھڑے ہوتے تھے، لہٰذا حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم اور سہو کی نسبت تحکم محض کے سوا کچھ نہیں،

لہٰذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات غلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کو بہت سے محدثین نے صحیح یا حسن قرار دیا ہے، جن میں امام ترمذیؒ، علامہ ابن عبدالبر، علامہ ابن حزم اور حافظ ابن حجر وغیرہ بھی داخل ہیں، لہٰذا اس حدیث کے قابل استدلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں،

حضرت براء بن عازبؓ کی روایت

حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ الی قریب من اذنیہ ثم لا یعود"[۱]

---

[۱] لفظ لابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم یذکر الرفع عند الرکوع واخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۲) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع ہل مع ذلک رفع ام لا؟ وایضاً اخرجہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۲۳۶) تحت باب من کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس حدیث کی سند پر بھی متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں :

۱ــــ ایک یہ کہ امام ابوداؤدؒ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "قال ابوداؤدؒ هٰذا الحدیث لیس بصحیح"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے یہ حدیث تین طرق سے ذکر کی ہے جن میں سے تیسرے طریق میں ایک راوی محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ہیں جو ضعیف ہیں، امام ابوداؤدؒ نے "هٰذا الحدیث لیس بصحیح" کہہ کر اسی طریق کی تضعیف کی ہے، جبکہ شروع کے دو طرق کی سند پر انہوں نے کوئی کلام نہیں کیا بلکہ سکوت کیا ہے۔

۲ــــ دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کے آخر میں "ثم لا یعود" کی زیادتی صرف شریک کا تفرد ہے، چنانچہ امام ابوداؤدؒ لکھتے ہیں "روی هٰذا الحدیث هشیم وخالد وابن ادریس عن یزید ولم یذکروا "ثم لا یعود"

اس کا جواب یہ ہے کہ شریک اس زیادتی کی روایت میں منفرد نہیں، بلکہ ان کے بہت سے متابعات موجود ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے "نیل الفرقدین فی رفع الیدین" میں فرمایا کہ حافظ ماردینیؒ نے "الجوہر النقی" میں نقل کیا ہے کہ "کامل بن عدی" میں ہشیم اور اسرائیل بن یونس نے بھی یہ زیادتی ذکر کی ہے، نیز دارقطنی اور "معجم طبرانی اوسط" میں حمزۃ الزیات نے شریک کی متابعت کی ہے، اور خود سنن ابی داؤد میں بھی روایت "لا یعود" کی زیادتی کے ساتھ شریک کے علاوہ سفیان کے طریق سے بھی مروی ہے، لہٰذا شریک کے تفرد کا اعتراض بے بنیاد ہے،

۳ــــ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ یزید بن ابی زیاد جب تک مکہ مکرمہ میں تھے اُس وقت تک حضرت براء بن عازب کی یہ روایت "ثم لا یعود" کی زیادتی کے بغیر روایت کرتے تھے، پھر جب وہ کوفہ آئے تو وہاں انھوں نے یہ جملہ روایت کرنا شروع کردیا امام بیہقیؒ نے اس اضافہ کے بارے میں سفیان بن عیینہ کا یہ مقولہ نقل کیا ہے "اظن ان اهل الکوفة لقنوه فتلقن" گویا اہل کوفہ نے اس تلقین کے ذریعہ انھیں اس زیادتی کے روایت کرنے پر مجبور کردیا تھا، اسی اعتراض کی طرف امام ابوداؤدؒ نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے "حدثنا عبداللہ بن محمد الزهری نا سفیان عن یزید نحو حدیث شریک لم یقل

ـــــــــــــــ

لــه ص ۹۵ و ۹۶،

"ثم لا یعود" قال سفیان قال لنا بالکوفۃ بعد "ثم لا یعود"

حضرت شاہ صاحبؒ نے "نیل الفرقدین" میں اس اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں ہے، اول تو اس لئے کہ امام بیہقیؒ نے سفیان بن عیینہ کا یہ قول محمد بن حسین البربھاری اور ابراہیم الرمادی کے واسطہ سے نقل کیا ہے اور یہ دونوں راوی انتہائی ضعیف ہیں، بربھاری کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے برقانی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ کذاب ہے اور رمادی کے بارے میں خود حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" میں لکھا ہے کہ وہ سفیان بن عیینہ کی طرف ایسے اقوال منسوب کرتا تھا جو انھوں نے نہیں کہے، لہٰذا یہ روایت چنداں قابلِ اعتبار نہیں،

اس کے علاوہ تاریخی اعتبار سے بھی یہ بات بالکل غلط ہے، کیونکہ اگر سفیان بن عیینہ کے اس قول کو درست مان لیا جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یزید بن ابی زیاد پہلے مکہ مکرمہ میں مقیم تھے، اور بعد میں کوفہ آئے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد کی ولادت ہی کوفہ میں ہوئی تھی، اور وہ ساری عمر کوفہ ہی میں رہے لہٰذا اہلِ کوفہ کی تلقین کے روایت کے بدلنے کا کوئی مطلب ہی نہیں، مزید یہ کہ یزید ابن ابی زیاد کی وفات ۱۳۶ھ میں ہوئی، اور سفیان کی ولادت ۱۰۷ھ میں گویا یزید بن ابی زیاد کی وفات کے وقت سفیان بن عیینہ کی عمر انتیس ۲۹ تیس کے لگ بھگ تھی، اور خود سفیان بن عیینہ بھی کوفی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ مکہ مکرمہ ۱۶۳ھ میں گئے ہیں، معلوم ہوا کہ سفیان جب مکہ گئے ہیں اس وقت یزید بن ابی زیاد کی وفات کو تقریباً ستائیس سال گذر چکے تھے، پھر یہ کیسے ممکن ہو کہ سفیان بن عیینہ یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے مکہ میں بھی سن لیں، اور اس کے بعد کوفہ میں بھی؟ لہٰذا سفیان کی طرف اس مقولہ کی نسبت درست نہیں،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ امام ابوداؤدؒ بھی سفیان کے قول سے واقف معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ سفیان کے طریق سے روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قال سفیان قال لنا بالکوفۃ بعد "ثم لا یعود" (کما ذکرنا فی ما سبق) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفیان کا مقولہ ثابت ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر امام ابوداؤدؒ نے جو مقولہ نقل کیا ہے اس میں تلقین کی کوئی صراحت نہیں، بلکہ یہ ممکن ہو کہ یہ روایت دونوں طرح مروی ہو اختصاراً یعنی "لا یعود" کی زیادتی کے بغیر اور تفصیلاً یعنی "لا یعود" کی زیادتی کے ساتھ، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی

حدیث کو بعض اوقات مختصراً روایت کرتا ہے اور بعض اوقات تفصیلاً، یہاں بھی صحیح یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد اسے دونوں طرح روایت کرتے ہیں، جیسا کہ سنن دارقطنی[۵۱] میں عدی بن ثابت اس کو دونوں طرح روایت کرتے ہیں، اور یہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کسی حج کے موقع پر یہ دونوں حضرات اکٹھے ہوگئے ہوں، وہاں سفیان بن عیینہ نے یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے بغیر اس زیادتی کے سنی ہو اور پھر دوبارہ کوفہ میں "لا یعود" کی زیادتی کے ساتھ سنی ہو "ولیس ذلك اضطراباً ولا تلقیناً وانما هو اختصار مرة وتفصیل اخریٰ"

حضرت ابن عباسؓ کی روایت

حنفیہ کا تیسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث سے ہے جسے طبرانی نے مرفوعاً[۵۲] اور ابن ابی شیبہ نے موقوفاً[۵۳] روایت کیا ہے، "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترفع الایدی[۵۴] فی سبعة مواطن افتتاح الصلوٰة، واستقبال البیت والصفا والمروة والموقفین وعند الحجر" (لفظہ للطبرانی) صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان سات مقامات میں تکبیر تحریمہ کا تو ذکر ہے لیکن رکوع اور رفع من الرکوع کا کوئی ذکر نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے "نیل الفرقدین" میں (ص ۹۱ پر) ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے،

اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض اس پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ الحکم عن المقسم کے طریق سے مروی ہے، اور محدثین نے فرمایا ہے کہ حکم نے مقسم سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان میں سے نہیں ہے،

حافظ زیلعیؒ اور بعض دوسرے حنفی محدثین نے اس کے جواب میں یہ ثابت کیا ہے کہ حکم نے مقسم سے ان چار احادیث کے علاوہ دوسری احادیث بھی سنی ہیں، اور محدثین کا یہ مقولہ استقرائی ہے، چنانچہ امام احمدؒ نے ایسی احادیث کی تعداد پانچ بتلائی ہے، جبکہ امام ترمذیؒ نے

---

[۵۱] (ج ۱ ص ۱۱۰، طبع المطبع الفاروقی دہلی) باب ذکر التکبیر و رفع الیدین عند الافتتاح والرکوع والرفع منه واختلافات الروایات ۱۲ مرتب

[۵۲] مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۳) باب رفع الیدین فی الصلوٰة ۱۲

[۵۳] مصنف ابن ابی شیبہ جلد اوّل، ص ۲۳۶ و ۲۳۷ من کان یرفع یدیہ فی اوّل تکبیرة ثم لا یعود ۱۲

[۵۴] وفی روایة لا ترفع الایدی الا فی سبعة مواطن حین یفتتح الصلوٰة وحین یدخل المسجد الحرام الخ رواہ الطبرانی فی الکبیر (کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۲ و ۱۰۳) وکذا فی روایة مصنف ابن ابی شیبہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

اپنی جامع میں متعدد ایسی احادیث نقل کی ہیں جو ان پانچوں کے علاوہ ہیں، اور حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۹۰ و ما بعدہا) میں کچھ دوسری احادیث بھی شمار کرائی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حکم کا مقسم بے سارا صرف انہی روایات میں منحصر نہیں، لہٰذا محض اس استقراء کی بناء پر اس حدیث کو رد نہیں کیا جا سکتا،

پھر اس پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ رفعاً و وقفاً مضطرب ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اضطراب نہیں، بلکہ حدیث دونوں طرح مروی ہے، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک صحابی بعض اوقات کسی حدیث کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتا ہے اور بعض اوقات نہیں کرتا، اور طبرانی نے مرفوع حدیث امام نسائیؒ کے طریق سے روایت کی ہے، اور ان کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ "انہ لا یروی ساقطاً ولا عن ساقطٍ" لہٰذا یہ حدیث قابلِ استدلال ہے،

حضرت عباد بن زبیر کی روایت

حافظ ابن حجرؒ نے "الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ" میں حضرت عباد بن زبیر کی مرفوع روایت نقل کی ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ فی اوّل الصلوٰۃ ثم لم یرفعہما فی شیٔ حتّٰی یفرغ"[1]، حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "لینظر فی اسنادہ" حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حافظ کے اس حکم کی تعمیل کی تو پتہ چلا کہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں، البتہ عباد بن زبیر تابعی ہیں، لہٰذا یہ حدیث مرسل ہے، اور مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے، لہٰذا محض اس کے مرسل ہونے کی بناء پر اس حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا،

حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث

بعض حنفیہ نے صحیح مسلم[2] میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: "قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کانہا اذناب خیل شُمُسٍ اسکنوا فی الصلوٰۃ" یہ حدیث سنداً صحیح ہے، لیکن اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ

---

[1] اخرجہ البیہقی فی الخلافیات کما فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۴۰۴) و فی نسخۃ المطبع العلوی (ص ۲۱۰) ۱۲

[2] (ج ۱ ص ۱۸۱) کتاب الصلوٰۃ باب الامر بالسکون فی الصلوٰۃ والنہی عن الاشارۃ بالید و رفعہا عند السلام" ۱۲

نے تلخیص الحبیر میں امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: "من احتج بحدیث جابر بن سمرة علی منع الرفع عند الرکوع فلیس لہ حظ من العلم" اس لئے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے نہ کہ عند الرکوع سے، چنانچہ صحیح مسلمؒ ہی میں اس روایت کا دوسرا طریق عبید اللہ بن القبطیہ سے مروی ہے، جس میں یہ تصریح ہے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے، "عن عبید اللہ بن القبطیہ عن جابر بن سمرة قال کنا اذا صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلنا السلام علیکم ورحمة اللہ، السلام علیکم ورحمة اللہ واشار بیدہ الی الجانبین فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علام تؤمون بایدیکم کانہا اذناب خیل شمس انما یکفی احدکم ان یضع یدہ علی فخذہ ثم یسلم علی اخیہ من علی یمینہ وشمالہ" اس صراحت کے بعد حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث کو رفع الیدین عند الرکوع کی ممانعت پر محمول نہیں کیا جا سکتا،

حافظ زیلعیؒ نے "نصب الرایہ" میں امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، اور فرمایا ہے کہ ابن القبطیہ کا طریق رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے اور باقی طرق ہر قسم کے رفع یدین سے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جن طرق میں رفع الیدین عند السلام کی تصریح نہیں ہے ان میں "اسکنوا فی الصلوٰة" کا جملہ مروی ہے، جبکہ ابن القبطیہ کے طریق میں یہ جملہ موجود نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم نماز کے کسی درمیانی رفع یدین سے متعلق ہے، رفع یدین عند السلام سے نہیں، کیونکہ سلام کے وقت جو عمل کیا جائے وہ خروج من الصلوٰة کا عمل ہے، اس کو "فی الصلوٰة" نہیں کہا جا سکتا،

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال مشتبہ اور کمزور ہے، کیونکہ ابن القبطیہ کی روایت میں سلام کے وقت کی جو تصریح موجود ہے اس کی موجودگی میں ظاہر اور متبادر یہی ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث رفع عند السلام ہی سے متعلق ہے، اور دونوں حدیثوں کو الگ الگ قرار دینا جب کہ دونوں کا راوی بھی ایک ہے اور متن بھی قریب قریب ہے بعد سے خالی نہیں، حقیقت یہی ہے کہ حدیث ایک ہی ہے، اور رفع عند السلام سے متعلق ہے، ابن القبطیہ کا طریق مفصل ہے، اور دوسرا طریق مختصر و مجمل، لہٰذا دوسرے طریق کو پہلے طریق پر ہی

سلہ (ج ۱ ص ۲۲۱) باب صفة الصلوٰة، فصل فیما عارض ذلک رای رفع الیدین عند الرکوع ۱۲

سلہ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الامر بالسکون فی الصلوٰة والنہی عن الاشارة بالید ورفعہا عند السلام ۱۲

محمول کرنا چاہتے، شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نوّر اللہ مرقدہٗ نے اس حدیث کو حنفیہ کے دلائل میں ذکر نہیں کیا،

آثارِ صحابہؓ اور حنفیہ کا مسلک

احادیث مرفوعہ کے علاوہ حنفیہ کے مسلک کی تائید میں بے شمار آثارِ صحابہؓ و تابعینؒ ملتے ہیں، چنانچہ طحاوی میں حضرت اسودؒ سے مروی ہے "قال رأیت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ یرفع یدیہ فی اوّل تکبیرۃ ثم لا یعود"[1]، طحاوی ہی میں حضرت علیؓ کا اثر بھی ہے "ان علیّاً رضی اللہ تعالیٰ عنہ کان یرفع یدیہ فی اوّل تکبیرۃ من الصلوٰۃ ثم لا یرفع بعد"، اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ہے "عن ابراھیم قال کان عبد اللہ لا یرفع یدیہ فی شیء من الصلوٰۃ الّا فی الافتتاح"[3]، نیز طحاوی ہی میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ جو رفع یدین کی حدیث کے راوی ہیں، اور جن کی روایت قائلین رفع کے نزدیک سب سے زیادہ مایۂ ناز ہے ان کے بارے میں مروی ہے "حدثنا ابن ابی داؤد قال ثنا احمد بن یونس قال ثنا ابوبکر بن عیاش عن حصین عن مجاھد قال صلّیت خلف ابن عمرؓ فلم یکن یرفع یدیہ الّا فی التکبیرۃ الاولیٰ من الصلوٰۃ"[4]،

---

[1] شرح معانی الآثار، طبع المکتبۃ الرحیمیۃ (ج ا ص ۱۱۱) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع ہل مع ذلک رفع ام لا، وانظر مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ا ص ۲۳۷) من کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] (ج ا ص ۱۱۰) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع ہل مع ذلک رفع ام لا، امام طحاویؒ حضرت علیؓ کے اس اثر کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "فانّ علیّاً لم یکن لیری النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرفع ثم یترک ہو الرفع بعدہ الّا وقد ثبت عندہ نسخ الرفع فحدیث علیؓ اذا صح ففیہ اکثر الحجۃ لقول من لا یری الرفع ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[3] شرح معانی الآثار (ج ا ص ۱۱۱) باب التکبیر للرکوع الخ وانظر المصنف لابن ابی شیبۃ (ج ا ص ۲۳۶) من کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود، والمصنف لعبد الرزاق (ج ۲ ص ۷۱) باب تکبیرۃ الافتتاح ورفع الیدین رقم الحدیث ۲۵۳۳ و ۲۵۳۴، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] طحاوی (ج ا ص ۱۱۰) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود الخ وانظر المصنف لابن ابی شیبۃ (ج ا ص ۲۳۷) من کان یرفع یدیہ فی اوّل مرۃ ثم لا یعود ۱۲

اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ابو بکر بن عیاش آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے اس کا جواب یہ ہے کہ ابو بکر بن عیاش (بخاری) کے رواۃ میں سے ہیں اور آخر عمر میں بیشک مختلط ہو گئے تھے لیکن یہ حدیث آخر عمر کی نہیں کیونکہ اس کو ان سے روایت کرنے والے احمد بن یونس ہیں جنہوں نے ان سے اختلاط سے پہلے کی روایتیں لی ہیں۔

ایک اعتراض اس پر یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگرچہ مجاہدؒ حضرت ابن عمرؓ کا عمل ترکِ رفع نقل کرتے ہیں، لیکن طاؤسؒ نے مجاہدؒ کے خلاف حضرت ابن عمرؓ کا عمل رفع الیدین عند الرکوع وعند الرفع منہ بھی روایت کیا ہے[1] جو ان کی روایت مرفوعہ کے مطابق ہے، لیکن اس کے جواب میں امام طحاویؒ نے دونوں میں یہ تطبیق دی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں اپنی روایت مرفوعہ کے مطابق عمل کرتے ہوں گے لیکن بعد میں جب انہیں افضلیت رفع یدین کے نسخ کا علم ہوا ہوگا تو انہوں نے رفع یدین چھوڑ دیا ہوگا۔ اس کے علاوہ ہم شروع میں یہ کہہ چکے ہیں کہ رفع اور ترکِ رفع دونوں ثابت اور جائز ہیں۔ لہٰذا اگر حضرت ابن عمرؓ نے کبھی ایک طریقہ پر اور کبھی دوسرے طریقہ پر عمل کیا ہو تو کچھ بعید نہیں۔

خلاصہ یہ کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے فقہاء صحابہ جو بلاشبہ افقہ الصحابہ ہیں ترکِ رفع پر عامل رہے ہیں[2] صحابۂ کرامؓ کے علاوہ بے شمار تابعینؒ کے آثار بھی حنفیہ کی تائید میں ہیں جو مختلف کتبِ حدیث میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

قائلین رفع یدین کے دلائل

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث | قائلین رفع یدین کا سب سے بڑا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔ قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ

---

[1] طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود الخ ومصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۶۹) باب تکبیرۃ الافتتاح ورفع الیدین، رقم الحدیث ۲۵۲۵۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] قال النیموی الصحابۃ رضی اللہ عنہم ومن بعدہم مختلفون فی ھذا الباب واما الخلفاء الاربعۃ فلم یثبت عنہم رفع الأیدی فی غیر تکبیرۃ الاحرام واللہ اعلم بالصواب۔ وراجع للتفصیل آثار السنن (ص ۱۰۴ إلی ص ۱۱۱) باب ترک رفع الیدین فی غیر الافتتاح۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

علیہ وسلم اذا افتتح الصلوٰۃ یرفع یدیہ حتی یحاذی منکبیہ واذا رکع و واذا رفع رأسہ من الرکوع " (اللفظ للترمذی)

جہاں تک اس حدیث کے ثبوت کا تعلق ہے ہم اس کے منکر نہیں بلکہ بلاشبہ یہ حدیث اصح ما فی الباب اور اس کی سند سلسلۃ الذہب ہے لیکن اس کے باوجود افضلیت کے قول کے لئے حنفیہ نے اس حدیث کو اس لئے ترجیح نہیں دی کہ رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایات اتنی متعارض ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے، یہ روایت چھ طریقوں سے مروی ہے:

ا ـــــ پیچھے گزرا ہے کہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے صرف تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین روایت کیا ہے[2] اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس معاملہ میں کوئی حدیث مرفوع ضرور ہوگی چنانچہ امام مالکؒ نے "المدونۃ الکبریٰ" میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک حدیث مرفوع اس طرح روایت کی ہے[3] کہ اس میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے اس کی تائید ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے جو امام بیہقیؒ نے خلافیات میں روایت کی ہے اس میں بھی صراحت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر افتتاح کے بعد رفع یدین

---

[1] وأخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین إذا کبر وإذا رکع واذا رفع ، ومسلم فی کتابہ (ج ۱ ص ۱۶۸) باب استحباب رفع الیدین حذو المنکبین مع تکبیرۃ الاحرام والرکوع وفی الرفع من الرکوع الخ ، والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۱۵۸) باب رفع الیدین للرکوع حذو المنکبین ، وابوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۰۴) باب رفع الیدین ، وابن ماجہ فی سننہ باب رفع الیدین اذا رکع واذا رفع رأسہ من الرکوع ، وعبد الرزاق فی مصنفہ (ص۶۷ / ج۲) باب تکبیرۃ الافتتاح ورفع الیدین رقم الحدیث ۲۵۱۸ ، وآخرون ۱۲ مرتب تجاوز اللہ عن ذنبہ الجلی والخفی ۱۲

[2] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع ھل مع ذلک رفع أم لا ؟ ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۷۱) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب

کا اعادہ نہیں فرماتے تھے لہ

۲ـــــ امام مالکؒ نے " مؤطّا " میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے " انّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ حذو منکبیہ وإذا رفع رأسہ من الرکوع رفعھما کذٰلک ایضاً الخ " اس میں صرف دو مرتبہ رفع یدین مذکور ہے ایک تکبیر تحریمہ کے وقت دوسرے رفع من الرکوع کے وقت، رکوع میں جاتے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں ۔ ٢

۳ـــــ صحاح ستّہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اس طرح آئی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ، رکوع اور رفع من الرکوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے ۔ ٣

۴ـــــ صحیح بخاریؒ میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی کہ اس میں چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر افتتاح دوسرے رکوع تیسرے رفع من الرکوع کے وقت اور چوتھے " واذا قام من الرکعتین " یعنی قعدۂ اولیٰ سے اٹھتے وقت ۔ ٤

۵ـــــ امام بخاریؒ نے جزء رفع الیدینؒ میں ایک حدیث حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں سجدہ میں جاتے وقت بھی رفع یدین کا ذکر ہے ٥ ٦

لہ اخرجہ البیہقی فی الخلافیات عن عبد اللّٰہ بن عون الخراز ثنا مالک عن الزھری عن سالم عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ إذا افتتح الصلوٰۃ ثم لا یعود، کذا فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۱۰ طبع المطبع العلوی ھند) تحت عنوان " احادیث اصحابنا "۔ مرتب عفی عنہ

٢ مؤطّا إمام مالکؒ ص ۷۵، إفتتاح الصلوٰۃ، پھر مؤطا امام مالکؒ ہی میں صفحہ ۶۱ پر عبد اللّٰہ بن عمرؓ کا عمل بھی اسی روایت کے مطابق مروی ہے ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

٣ تمام کے حوالے پیچھے ذکر کئے جاچکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ ٤ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین اذا قام من الرکعتین

٥ کما حکاہ البنوریؒ فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۴) ۱۲

٦ وکذا فی المعجم الأوسط للطبرانی عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ عند التکبیر للرکوع وعند التکبیر حین یھوی ساجداً، وقال الھیثمیؒ رواہ الطبرانی فی الاوسط وھو فی الصحیح خلا التکبیر للسجود واسنادہ صحیح ۱۲ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (ج ۲ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین فی الصلوٰۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللّٰہ عنہ ۔

اس طرح پانچ مواقع پر رفع یدین ثابت ہوتا ہے (۱) تکبیر افتتاح (۲) رکوع ، (۳) رفع من الرکوع (۴) واذا قام من الرکعتین (۵) وحین یھوی ساجداً ۔

۶ــــ امام طحاویؒ نے مشکل الآثار[1] میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں "عند کل خفض ورفع ورکوع وسجود وقیام وقعود وبین السجدتین" رفع یدین کا ذکر موجود ہے ۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ سے رفع یدین کے بارے میں چھ طریقے ثابت ہوئے ۔ امام شافعیؒ نے ان روایات میں سے تیسری روایت پر عمل کرتے ہوئے صرف ایک طریقہ کو اختیار کیا ہے ، اور باقی کو چھوڑ دیا ہے ، جبکہ دوسری روایات بھی قابل استدلال ہیں اور صحیح یا کم از کم حسن اسانید سے ثابت ہیں ۔ لھٰذا اگر حنفیہ نے ان میں سے پہلی قسم کی روایت کو اختیار کرتے ہوئے کسی ایک طریقہ کو اپنایا ہے تو صرف انہی پر اعتراض کیوں ؟ جبکہ حنفیہ کے پاس پہلی روایت کو اختیار کرنے کی ایک ایسی معقول وجہ بھی موجود ہے جس سے باقی روایات کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ افعالِ صلوٰۃ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے احکام حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں مثلاً پہلے نماز میں کلام جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا ، پہلے عمل کثیر مفسدِ صلوٰۃ نہ تھا پھر اسے مفسد قرار دے دیا گیا ، پہلے التفات جائز تھا پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں رفع یدین بھی بکثرت ہوتا تھا اور ہر انتقال کے وقت مشروع تھا پھر اس میں کمی کی گئی اور صرف پانچ مقامات پر مشروع رہ گیا پھر اور کمی کی گئی اور چار جگہ مشروع رہ گیا پھر اس میں کمی ہوتی چلی گئی یہاں تک کہ وہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت باقی رہ گیا ۔ واللہ اعلم ۔

اس پر بعض شوافع یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک روایت اس طرح نقل کی ہے "عن ابن عمرؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان إذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ وإذا رکع وإذا رفع رأسہ من الرکوع وکان لایفعل ذلک فی السجود ، فما زالت تلک صلوٰتہ حتی لقی اللہ تعالیٰ"[2] اس سے معلوم ہوتا ہے

---

[1] کما نقلہ الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۱۸۵) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۴) ۱۲

[2] ذکرھا النیموی فی آثار السنن (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب ما استدل بہ علی أن رفع الیدین فی الرکوع واظب علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مادام حیًّا ، نقلاً عن السنن الکبریٰ للبیہقی وقال : رواہ البیہقی وھو حدیث ضعیف بل موضوع ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تین مرتبہ رفع یدین تھا ۔ اور یہی طریقہ پچھلے تمام طریقوں کے لئے ناسخ تھا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ " فمازالت تلک صلوٰتہٗ " کی زیادتی انتہائی ضعیف بلکہ موضوع ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں عصمہ بن محمد الانصاری اور عبدالرحمٰن بن قریش راوی انتہائی ضعیف اور متہم بالوضع ہیں ، لہٰذا اس روایت کا کوئی اعتبار نہیں ، اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ حضرت ابن عمرؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تکبیرِ افتتاح کے وقت رفع یدین کیا بعد میں نہیں[1] اگر یہ طریقہ منسوخ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد آپ ایسا نہ کرتے ۔ اس اثر پر ابوبکر بن عیاش کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب پیچھے دیا جاچکا ہے ۔

شافعیہ اپنے مسلک کے اثبات پر اور بھی بہت سی روایات پیش کرتے ہیں جن میں مالک[2] بن الحویرثؓ ، حضرت ابوحمیدؓ ساعدیؓ اور حضرت وائل بن حجرؓ وغیرہ کی روایات بطور خاص قابلِ ذکر ہیں لیکن ہمیں ان سے بحث کرنے اور ان کا جواب دینے کی حاجت نہیں کیونکہ ہم ثبوت رفع یدین کا انکار نہیں کرتے ، البتہ ہم نے ترک رفع یدین کی روایات کو بہت سی وجوہ کی بنا پر ترجیح دی ہے ۔

ترکِ رفع یدین کی وجوہ ترجیح

(۱) ترک رفع یدین کی روایات اوفق بالقرآن ہیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے " وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ " جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو ، لہٰذا ان احادیث میں

---

[1] کما مرّ عن مجاهد باحالة شرح معاني الآثار (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبير للركوع والتكبير للسجود والرفع من الركوع هل مع ذلك رفع أم لا ، وانظر المصنف لابن ابي شيبة (ج ۱ ص ۲۳۷) من كان يرفع يديه في اول مرة ثم لا يعود ، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] انظر صحيح البخاري (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع ۱۲ مرتب عفی عنہ ۔

[3] طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۹) باب التكبير للركوع والتكبير للسجود والرفع من الركوع هل مع ذلك رفع ام لا ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ ۔

[4] سنن ابي داؤد (ج ۱ ص ۱۰۵) باب رفع اليدين ۱۲ م

حرکتیں کم ہوں گی وہ اس آیت کے زیادہ مطابق ہوں گی ۔

(۲) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں کوئی اختلاف یا اضطراب نہیں نہ ان کا عمل اس کے خلاف منقول ہے بلکہ ان سے صرف ترک رفع ہی ثابت ہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایتوں میں اختلاف بھی ہے اور خود ان سے ترک رفع بھی ثابت ہے ۔

(۳) احادیث کے تعارض کے وقت صحابہ کرامؓ کے تعامل کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے، جب ہم اس پہلو سے دیکھتے ہیں تو حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا عمل ترک رفع پاتے ہیں جیسا کہ ان حضرات کے آثار پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں اور یہ تینوں حضرات صحابہ کرامؓ کے علوم کا خلاصہ ہیں ۔ ان کے مقابلہ میں جن سے رفع منقول ہے وہ زیادہ تر کمسن صحابہ ہیں جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن زبیرؓ ۔

(۴) اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا تعامل ترک رفع رہا ہے جبکہ دوسرے شہروں میں رافعین اور تارکین دونوں موجود تھے ۔

(۵) نماز کی تاریخ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افعال حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے ہیں، یہ امر بھی ترک رفع کی ترجیح کو مقتضی ہے کما بیّنا فی ما سبق ۔

(۶) صحیح مسلمؒ میں حضرت جابر بن سمرۃؓ کی روایت " قال خرج علینا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کأنھا أذناب خیل شمس أسکنوا فی الصلوٰۃ " اگرچہ رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے (کمامرّ) لیکن پھر بھی اسکنوا فی الصلوٰۃ " کے جملہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع الیدین کو سکون فی الصلوٰۃ کے منافی قرار دیا اور سکون فی الصلوٰۃ کی ترغیب دی، لہٰذا اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال اگرچہ تام نہ ہو لیکن ایک درجہ میں ان کے مسلک کی تائید ضرور ہو جاتی ہے ۔

(۷) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے تمام رُواۃ فقیہ ہیں اور خود ابن مسعودؓ رفع یدین کے تمام راویوں کے مقابلہ میں أفقہ ہیں اور حدیث مسلسل بالفقہاء دوسری احادیث کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے ۔

لہ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الامر بالسکون فی الصلوٰۃ الخ ۱۲ ھ

مناظرۃ الامام الاعظمؒ والاوزاعیؒ

اس سلسلہ میں اس مناظرہ کا ذکر مناسب ہوگا جو امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان پیش آیا۔ ہوا یہ کہ ایک مرتبہ مکہ مکرمہ کے دار الحناطین میں فقیہ امت امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعی جمع ہوگئے اور وہاں رفع یدین کا مسئلہ زیر بحث آگیا تو امام اوزاعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے فرمایا "مابالکم (وفی روایۃٍ مابالکم یا أھل العراق!) لاترفعون ایدیکم فی الصلوٰۃ عند الرکوع وعند الرفع منہ؟" امام صاحبؒ نے جواب دیا "لأجل انہ لم یصح عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہ شیئ (أی لم یصح سالمًا عن المعارض) اس پر امام اوزاعیؒ نے فرمایا کیف لایصح؟ وقد حدثنی الزھری عن سالم عن أبیہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "أنہ کان یرفع یدیہ اذا افتتح الصلوٰۃ وعند الرکوع وعند الرفع منہ" اس پر امام اعظمؒ نے فرمایا "و حدثنا حماد عن ابراھیم عن علقمۃ عن ابن مسعودؓ "أنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لایرفع یدیہ الا عند افتتاح الصلوٰۃ ولایعود لشیئ من ذلک" یہ سن کر امام اوزاعیؒ نے اعتراض کیا "احدثک عن الزھری عن سالم عن ابیہ و تقول حدثنی حماد عن ابراھیم؟" امام اوزاعیؒ کے اعتراض کا منشاء یہ تھا کہ میری سند عالی ہے کیونکہ اس کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں زہری اور سالم جبکہ آپ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں حماد، ابراہیم، علقمہ، لہٰذا علوّ اسناد کی بناء پر میری روایت راجح ہے۔ اس پر امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا "کان حماد افقہ من الزھری وکان ابراھیم افقہ من سالم وعلقمۃ لیس بدون ابن عمر فی الفقہ وان کانت لابن عمر صحبۃ و لہ فضل وعبد اللہ ھو عبد اللہ" اس پر امام اوزاعیؒ خاموش ہوگئے۔ امام سرخسی اور شیخ ابن ہمامؒ اس مناظرہ کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "إن أباحنیفۃ رجّح روایتہ بفقہ

لہ ذکرھا الامام السرخسی فی کتابہ المبسوط (ج ۱ ص ۱۴) وابن الھمام فی الفتح (ای فتح القدیر، ج ۱ ص ۲۱۹) والحارثی فی جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۲ و ۳۵۳) و الموفق المکی فی "المناقب" من طریق سلیمان الشاذکونی عن سفیان بن عیینۃ (کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۴۹۹) مرتب عفی عنہ

الرواۃ کما رجح الأوزاعی بعلو الاسناد وھو المذھب المنصور عندنالأن الترجیح بفقہ الرواۃ لا بعلو الاسناد ؟

یہاں دو باتیں قابل نظر ہیں، ایک یہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو یہ فرمایا کہ علقمہ ابن عمرؓ سے فقہ میں کم نہیں اگرچہ حضرت ابن عمرؓ کو صحابیت کی فضیلت حاصل ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابونعیم نے "حلیۃ الاولیاء" میں قابوس بن ابوظبیان سے نقل کیا ہے کہ میں نے اپنے والد سے پوچھا "لأی شیٔ کنت تأتی علقمۃ و تدع اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ؟ تو ابوظبیان نے جواب میں فرمایا "رأیت اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون علقمۃ ویستفتونہ"[2] اس سے علقمہ کی فقاہت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے علو اسناد کے مقابلہ میں راویوں کے افقہ ہونے کو ترجیح دی۔ ترجیح کا یہ طریقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "ورُبّ حامل فقہ إلی من ھو افقہ منہ" سے ماخوذ ہے جس سے معلوم ہوا کہ راوی میں فقاہت کی صفت، ایک مطلوب اور قابل ترجیح صفت ہے۔

پھر "الترجیح بفقہ الرواۃ لا بعلو الاسناد" یہ صرف امام ابوحنیفہؒ ہی کا اصول نہیں بلکہ دوسرے محدثین بھی اسے تسلیم کرتے ہیں چنانچہ امام حاکمؒ نے اپنی کتاب "معرفۃ علوم الحدیث (ص ۱۱)" میں اپنی سند کے ساتھ علی بن خشرمؒ کا یہ قول نقل کیا ہے " قال لنا وکیع أیّ الاسنادین أحب إلیک ‑ الأعمش عن أبی وائل عن عبد اللہ ‑ أو ‑ سفیان عن منصور عن

---

[1] اور یہ کوئی مستبعد نہیں اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی غیر صحابی فقہی مہارت میں کسی صحابی کے برابر یا اس سے بھی بڑھ کر ہو جس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے " فرُبّ حامل فقہ غیر فقیہ ورُبّ حامل فقہ إلی من ھو افقہ منہ " فی حدیث ابن مسعودؓ فی مشکوٰۃ المصابیح (ص ۳۵ الفصل الثانی من کتاب العلم) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

[2] ص ۹۸ ج ۲ ترجمۃ ۱۶۳ ـ ۱۲

[3] وذکرہ الحافظ فی تھذیب التھذیب (ص ۲۷۸ ج ۷) ولفظہ قال قابوس بن ابی ظبیان عن ابیہ: "ادرکتُ ناسًا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون علقمۃ ویستفتونہ؟ ۱۲

ابراهيم عن علقمة عن عبد الله " علی بن خشرمؒ فرماتے ہیں کہ میں نے جواب دیا "الاعمش عن ابی وائل " تو وکیعؒ نے فرمایا " یا سبحان الله ! الاعمش شیخ وابو وائل شیخ، و سفیان فقیه ومنصور فقیه وابراهیم وعلقمة فقیه ، وحدیث یتداوله الفقهاء خیر من حدیث یتداوله الشیوخ " اس سے معلوم ہوا کہ عام محدثین کے نزدیک بھی حدیث مسلسل بالفقہاء علوِّ اسناد کے مقابلہ میں راجح ہے ، وهذا آخر ما أردنا ایراده فی هذا البحث والله سبحانه وتعالیٰ اعلم وعلمه اتم واحکم ۔

باب ما جاء فی التسبیح فی الرکوع والسجود

"وذلك ادناه" اس پر اتفاق ہے کہ تسبیحات کے لئے کوئی عدد وجوباً متعین نہیں البتہ کم از کم تین کو مستحب کہا گیا ہے اور حدیث میں تین کی مقدار کو " ادنیٰ " قرار دینے کا مطلب یہی ہے کہ یہ ادنیٰ مقدار مستحب ہے نہ کہ ادنیٰ مقدار واجب ۔

"وما أتی علی آیة رحمة الا وقف وسأل الخ " حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قراءت کے دوران اس قسم کی دعاء کرنا نوافل کے ساتھ مخصوص ہے ، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اسے نوافل وفرائض دونوں میں عام مانتے ہیں ، ان کا استدلال حدیث باب ہی سے ہے کہ اس میں نوافل اور فرائض کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی ۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایتِ باب کا واقعہ صلوٰة اللیل سے متعلق ہے لہٰذا شوافع وحنابلہ کا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ۔ واللہ اعلم

---

[1] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۴) باب استحباب تطویل القراءة فی صلوٰة اللیل ، عن حذیفة قال صلیت مع النبی صلی الله علیه وسلم ذات لیلة فافتتح البقرة فقلت یرکع عند المائة ...... پھر آگے چلکر فرماتے ہیں " إذا مر بآیة فیها تسبیح سبح واذا مر بسوال سأل واذا مر بتعوذ تعوذ الخ" ۱۲ مرتب عفی عنہ ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

نهى عن لبس القسى "قسى" "قس" کی طرف منسوب ہے، وهى قرية من قرى مصر، بعض حضرات نے کہا کہ "قس" "قز" سے معرّب ہے زا کو سین سے بدل دیا گیا، وعلى الاحتمالين هو ثوب من حرير۔

والمعصفر" ما صبغ بالعصفر، والعصفر نبات معروف بالحجاز تصبغ به الثياب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ لَا يُقِيمُ صُلْبَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

لا تجزئ صلوٰة لا يقيم الرجل فيها يعنى صلبه فى الركوع والسجود" اقامة الصلب تعدیل وطمانینت سے کنایہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا ہر رکن اتنے اطمینان سے ادا کیا جائے کہ تمام اعضاء اپنے اپنے مقام پر مستقر ہو جائیں۔ حدیث مذکور کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض ہے اور اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے، یہ حضرات "لا تجزئ" کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں، نیز ان کا استدلال حضرت خلاد بن رافع کے واقعہ[1] سے بھی ہے جس میں انہوں نے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ارجع فصلّ فانك لم تصلّ۔

---

[1] اخرجه البخارى برواية ابى هريرةؓ فى كتاب الاذان تحت باب امر النبى صلى الله عليه وسلم الذى لا يتم ركوعه بالاعادة (ج ۱ ص ۱۰۹) وفى كتاب الاستيذان تحت باب من ردّ فقال عليك السلام (ج ۲ ص ۹۲۴) وفى كتاب الايمان والنذور تحت باب اذا حنث ناسيا فى الأيمان (ج ۲ ص ۹۸۶)، واخرجه احمد فى مسنده برواية رفاعة بن رافع كما نقل النيموى فى آثار السنن (ص ۱۱۴ باب الاعتدال والطمانينة فى الركوع) واخرجه الترمذى برواية ابى هريرة ورفاعة بن رافع فى باب ما جاء فى وصف الصلوٰة (ج ۱ ص ۶۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض تو نہیں البتہ واجب ہے یعنی اگر کوئی شخص اس کو چھوڑ دے گا تو فریضۂ صلوٰۃ تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی امام صاحبؒ سے ایک روایت فرضیت کی اور ایک روایت سنّیت کی بھی ہے لیکن مذہب مختار وجوب ہی کا ہے۔

یہ اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اخبار آحاد سے فرضیت کے ثبوت کے قائل نہیں بلکہ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض اور سنّت کے درمیان ایک درجہ واجب کا بھی ہے اور اخبار آحاد سے ان کے نزدیک وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ حدیث باب میں "لاتجزئ" کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی، جہاں تک امام صاحبؒ کی دلیل کا تعلق ہے ان کا استدلال بھی حضرت خلاد بن رافعؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذیؒ میں حضرت رفاعہؓ بن رافع نے بھی نقل کیا ہے، اس میں جہاں تعدیل ارکان کے ترک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود ہے " فارجع فصل فانك لم تصل" وہاں تعدیل ارکان کی تاکید کے بعد آخر میں آپ کا یہ ارشاد بھی موجود ہے " فاذا فعلت ذٰلك فقد تمت صلٰوتك وان انتقصت منه شيئًا انتقصت من صلٰوتك " اس میں آپؐ نے تعدیل ارکان کے ترک پر بطلان صلوٰۃ کا حکم نہیں لگایا بلکہ نقصان کا حکم لگایا اور صحابۂ کرامؓ نے بھی اس کا مطلب یہی سمجھا کہ تعدیل کے ترک سے پوری نماز باطل نہیں ہوگی البتہ اس میں شدید نقصان آجائے گا چنانچہ ترمذی ہی کی روایت میں یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد آخر میں راوی نے کہا ہے " وكان هذا اهون عليهم من الاولى انه من انتقص من ذٰلك شيئًا انتقص من صلٰوته ولم تذهب كلها "[2]

---

[1] (ج ۱ ص ۶۳) باب ماجاء فی وصف الصلوٰۃ

[2] قال الشيخ البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۳۳) باب ماجاء فی وصف الصلوٰۃ) قال شيخ مشائخنا الشيخ محمود حسن الديوبندی رحمه الله : ان الشافعی ومن وافقه قد فهموا من قول النبی صلی الله عليه وسلم " صل فانك لم تصل " ما فهمه الصحابة قبل بيان النبی صلی الله عليه وسلم من نفی الصحة وابوحنيفة رحمه الله فهم منه ما فهموا بعد بيانه صلی الله عليه وسلم من نفی الكمال والتمام، فاختر ايهما شئت الآن . ۱۲ . مرتب عفی عنه .

ایک اشکال اور اس کا جواب

البتہ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ عام طور پر فقہاء حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ واجب وہ مامور بہ ہوتا ہے جو یا قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالۃ نہ ہو، اور جو مامور بہ قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالۃ بھی ہو وہ فرض ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ فرض اور واجب کی یہ تفریق ہمارے لحاظ سے درست ہو لیکن صحابۂ کرامؓ کے لحاظ سے ہر مامور بہ فرض ہونا چاہئے کیونکہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست تمام مامورات کا حکم سُنا، لہٰذا تمام مامورات ان کے لحاظ سے قطعی الثبوت ہیں، لہٰذا تعدیل ارکان بھی صحابۂ کرامؓ کے نزدیک فرض ہونی چاہئے تھی نہ کہ واجب پھر انہوں نے اس پر واجب کا حکم کیسے لگایا ؟

اس اعتراض کا جواب علامہ بحر العلومؒ نے " رسائل الأرکان " میں دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حنفیہ کے نزدیک واجب کا ثبوت دو طریقے سے ہوتا ہے، بعض مرتبہ تو واجب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ مامور بہ قطعی الثبوت نہیں ہوتا اس کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہے کہ وہ صرف ہمارے لئے واجب ہے اور صحابۂ کرامؓ جن کو وہ حکم قطعی الثبوت طریقہ سے پہنچا ان کے لئے واجب نہیں بلکہ فرض ہے، لیکن واجب کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی تصریح فرمادی کہ اس کا ترک مبطلِ عمل نہیں بلکہ منقصِ عمل ہے۔ اس قسم کے واجب میں ہمارے اور صحابۂ کرامؓ کے درمیان کوئی فرق نہیں، وہ صحابۂؓ کے حق میں بھی واجب تھا اور ہمارے حق بھی واجب ہے، تعدیل ارکان اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔ واللہ اعلم

بہرحال تعدیل ارکان کی فرضیت و وجوب کے سلسلہ میں ائمۂ ثلاثہ اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ اختلاف بنیادی حکم اور عمل کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ نماز ہر ایک کے نزدیک واجب الاعادہ رہتی ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ

منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع اور تحمید دونوں کرے گا نیز مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا، البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے، شافعیہ امام اسحاقؒ اور ابن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ بھی منفرد کی طرح تسمیع وتحمید دونوں کو جمع کرے گا۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کرے گا ۔

شافعیہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیثِ باب سے ہے " قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رفع رأسہ من الرکوع قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد الخ

حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب منہ أخر ۔ أی من باب مایقول الرجل اذا رفع رأسہ من الرکوع) میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا ولک الحمد الخ " اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف الگ الگ مقرر فرما کر تقسیم کردی ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے ، اور حضرت علیؓ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ حالتِ انفراد پر محمول ہے ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي وَضْعِ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الرُّكْبَتَيْنِ فِي السُّجُوْدِ

اکثر نسخوں میں ترجمۃ الباب کے الفاظ یہی ہیں لیکن بعض نسخوں میں یہاں " وضع الرکبتین قبل الیدین " مذکور ہے اور یہی صحیح ہے ، اس لئے کہ حدیثِ باب میں اسی صورت کا بیان ہے ۔

یضع رکبتیہ قبل یدیہ " اس حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جاتے اور ہاتھوں کو بعد میں ، چنانچہ جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے " ثم الاقرب فالاقرب " چنانچہ ترکیب یہ ہوگی کہ پہلے گھٹنے زمین پر رکھے جائیں گے پھر ہاتھ پھر ناک پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس ۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھا جائے ۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب أخر منہ) میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے ہے ۔ " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ، یعمد احدکم فیبرک فی صلوتہ برک الجمل " اس میں " یعمد " سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے ۔ اور مطلب یہ ہے کہ نمازیں اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا چاہئے ۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے گھٹنے پہلے زمین پر رکھنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر

ٹیکنا ناپسندیدہ ہوا ۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق ضعیف ہے کیونکہ محمد بن عبداللہ بن الحسن کا سماع ابوالزناد سے مشکوک ہے نیز اس حدیث کے ایک راوی جو دوسرے طریق میں آئے ہیں یعنی عبداللہ بن سعید المقبری، وہ ضعیف ہیں، دوسرے اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس سے جمہور ہی کا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالکؒ کا، کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے، اور بات یہ ہے کہ اس کے ہاتھوں میں بھی گھٹنے ہوتے ہیں، لہذا اب اس ممانعت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں ۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي السُّجُودِ عَلَى الْجَبْهَةِ وَالْأَنْفِ

"کان اذا سجد امکن انفہ وجبھتہ الارض" اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضاء سے ہوتا ہے، یدین، رکبتین، قدمین اور وجہ۔ پھر وجہ میں تفصیل ہے۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں ۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک پر اقتصار درست نہیں بلکہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے ۔

شافعیہ نیز اکثر مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا ضروری ہے اقتصار علی الانف جائز نہیں ۔

امام ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ چہرہ کا جو حصہ بھی ہیئت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ دیا جائے اس سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ ہیئت تعظیم کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر ہیئت تمسخر یہ کے ساتھ چہرہ کا کوئی حصہ زمین پر رکھا جائے تو اس سے سجدہ ادا نہیں ہوگا چنانچہ اگر صرف رخسار یا ٹھوڑی زمین پر رکھی جا سے تو سجدہ نہ ہوگا۔ اس تشریح کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اکتفا کرنے سے سجدہ ہو جائے گا لیکن یہ اقتصار علی احدہما امام صاحبؒ کے نزدیک مکروہ ہے ۔

بہرحال ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الانف جائز نہیں ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جبہہ اور انف دونوں

پر سجدہ کرنا ثابت ہے اور آپؐ سے اس کے خلاف کا ثبوت نہیں۔ جہاں تک شافعیہ و مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الجبہہ کے جواز کا تعلق ہے اس سلسلہ میں ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عباسؓ کی روایت میں سات[1] اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے کفین، رکبتین، قدمین اور وجہ۔ سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہٰذا اقتصار علی الجبہہ درست ہوگا لیکن اقتصار علی الانف درست نہ ہوگا کیونکہ صرف اس کے زمین پر لگانے سے سجدہ علی الوجہ متحقق نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ سجود کا امر آیا ہے اور لفظ "سجود" کے معنیٰ "وضع الوجہ علی الأرض بما لاسخریة فیہ" کے ہیں لہٰذا صرف ناک رکھ دینے یا صرف پیشانی رکھ دینے سے یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ امام صاحبؒ کا قول قدیم ہے ورنہ امام صاحبؒ سے ... میں امام مالکؒ اور صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی قول مفتیٰ بہ بھی ہے کہ اقتصار علی الجبہہ سے تو نماز ہو جائے گی لیکن اقتصار علی الانف سے نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم

کیفیة وضع الیدین فی السجود:

"وضع کفیہ حذو منکبیہ"[2] اس بارے میں بعض روایات میں "وضع یدیہ حذاء اذنیہ"[3] بعض میں کانت یداہ حیال اذنیہ"[4] بعض میں" سجد بین[5]

---

[1] جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۹) باب ماجاء فی السجود علی سبعة اعضاء ۱۲۔

[2] دل علی مشروعیة وضع الیدین حذاء المنکبین والیہ ذہب الشافعی کما ذکرہ النووی فی شرح مسلم وعند الامام ابی حنیفة السنة فی السجود وضع الوجہ بین الکفین و بلفظ اُخر وضع الیدین حذاء الأذنین وھو مذھب احمد کما فی المغنی (ھکذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۵ و ۳۶) مرتب عفی عنہ

[3] عند اسحاق فی مسندہ (کذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

[4] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود این ینبغی ان یکون۔ م

[5] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۳) باب وضع یدہ الیمنیٰ علی الیسریٰ بعد تکبیرة الاحرام تحت صدرہ فوق سرتہ ووضعھما فی السجود علی الارض حذو منکبیہ۔ م

کفیہ " اور بعض میں " اذا سجد وضع وجھہ بین کفیہ " آیا ہے۔ تطبیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ ہاتھوں کا وہ حصہ جو کلائی سے متصل ہے اسے منکبین کے مقابل رکھا جائے اور بقیہ حصہ کو اذنین اور وجہ کے مقابل، اس طرح تمام روایات اپنے اپنے محمل پر فٹ ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی کراھیۃ الاقعاء بین السجدتین

"لاتقع بین السجدتین" اقعاء کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ آدمی الیتین پر بیٹھے اور اپنے پاؤں کو اس طرح کھڑا کرلے کہ گھٹنے شانوں کے مقابل آجائیں اور اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک لے۔ اس معنیٰ کے لحاظ سے اقعاء باتفاق مکروہ ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ دونوں پاؤں کو پنجوں کے بل کھڑا کرکے ایڑیوں پر بیٹھا جائے۔ اس دوسرے معنیٰ کے لحاظ سے اقعاء کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی علی الاطلاق مکروہ ہے البتہ امام شافعیؒ اس کو سجدتین کے درمیان سنّت کہتے ہیں اور ان کے سنّت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ سجدتین کے درمیان دونوں طریقے مسنون ہیں افتراش بھی اور اقعاء بھی۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب فی الرخصۃ فی الاقعاء) میں طاؤس کی روایت سے ہے " قلنا لابن عباس فی الاقعاء علی القدمین قال ھی السنۃ فقلنا انا لنراہ جفاء بالرجل، قال بل ھی سنۃ نبیکم"

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ خطابیؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے چنانچہ مؤطا امام محمد میں حضرت مغیرہ بن حکیم سے مروی ہے فرماتے ہیں " رأیت ابن عمر یجلس علی عقبیہ بین السجدتین فی الصلوٰۃ فذکرت لہ فقال انما فعلتہ منذ اشتکیت" اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل اصل میں تو خلافِ سنّت

لہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود أین ینبغی ان یکون ۱۲

۲ه "لاتقع" بضم التاء وسکون القاف صیغۃ النھی من افعال ۱۲ مرتب

۳ه (ص ۱۱۳) باب الجلوس فی الصلوٰۃ وانظر المؤطأ للإمام مالکؒ بتغیر فی اللفظ (ص ۷۵) العمل فی الجلوس فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ نے مرض کے عذر کی بنا پر ایسا کیا تھا، اور حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ابن عباس کے مقابلہ احفظ السنۃ ہیں۔

خود جمہور کی دلیل حدیثِ باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپؐ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا "لا تُقْعِ بین السجدتین" لیکن امام ترمذیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار حارث اعور پر ہے جو ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دوسری متعدد روایات سے مؤید ہے جن میں سے بعض صحیح اور حسن بھی ہیں خصوصیت سے ان میں سے ایک روایت مستدرک حاکم کی ہے جو بلاشبہ صحیح ہے" نھانی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن الاقعاء فی الصلوٰۃ"[1]

اس کے علاوہ یہ حدیث تعامل صحابہؓ سے بھی مؤید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابن عباسؓ کے سوا کوئی بھی اقعاء کا قائل نہیں ہے اور ان کے قول میں بھی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ سنت سے مراد حالت عذر کی سنت ہے۔ واللّٰہ اعلم۔

بَابُ مَا يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

کان یقول بین السجدتین: اللّٰھم اغفر لی وارحمنی واجبرنی واھدنی وارزقنی، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سجدتین کے درمیان یہ ذکر فرائض و نوافل دونوں میں مسنون ہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک فرائض میں کوئی ذکر مسنون نہیں، حدیثِ باب کو احناف و مالکیہ نے تطوع پر محمول کیا ہے۔

البتہ بعض حنفیہ نے فرائض میں بھی اس ذکر کو پڑھنا بہتر قرار دیا ہے چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے "مالابد منہ" میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے، نیز حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میری رائے میں اختلاف سے بچنے کے لئے اس کا پڑھنا بہتر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز تو ہے ہی صرف سنیت میں کلام ہے لہٰذا سجدتین کے درمیان اعتدال اور اطمینان کا یقین حاصل کرنے کے لئے اس کا پڑھنا ہی مناسب ہے" ولاسیما فی ھذا العصر الذی قلما یعتنی فیہ بالاطمینان فی الجلسۃ"

---

[1] انظر لھذہ الروایۃ ومؤیداتہا الاخریٰ معارف السنن (ج۳ ص ۶۳ و ۶۴) مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْاِعْتِمَادِ فِي السُّجُوْدِ

اشتکی اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مشقۃ السجود علیھم اذا تفرّجوا " یعنی ہم جب اپنے ہاتھوں کو پہلو سے دور رکھیں اور کہنیاں کو زمین سے بلند رکھیں تو سجدۂ طویلہ کی صورت میں اس میں مشقت ہو جاتی ہے۔

فقال استعینوا بالرکب " مطلب یہ ہے کہ جب تھک جاؤ تو کہنیاں گھٹنوں سے ملا کر استراحت کرلو۔

ترمذی کے موجودہ نسخوں میں ترجمۃ الباب اور روایت اسی طرح ہے جس کی تشریح کی گئی البتہ بعض قدیم نسخوں میں ترجمۃ الباب اس طرح قائم کیا گیا ہے " باب ماجاء فی الاعتماد اذا قام من السجود " اور روایت میں " اذا تفرّجوا " کے الفاظ بھی نہیں ہیں۔ اس صورت میں اس حدیث کا تعلق سجدہ سے نہیں بلکہ رفع من السجود کے وقت سے ہے اور مشقت کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسی صورت میں گھٹنوں سے مدد لے لیا کرو یعنی ہاتھوں سے گھٹنوں پر زور دیکر کھڑے ہو جایا کرو۔

لیکن موجودہ نسخوں کا ترجمۃ الباب اور اسی کی روایت زیادہ راجح ہے، اوّل تو اس لئے کہ صحیح روایات میں " اذا تفرّجوا " کے الفاظ موجود ہیں کما عند ابی داؤد[1]، دوسرے اگر یہ لفظ موجود نہ ہو تب بھی " مشقۃ السجود " کے الفاظ دلالت کر رہے ہیں کہ سوال ہیئت سجدہ سے متعلق تھا نہ کہ رفع من السجود سے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفَ النُّهُوْضُ مِنَ السُّجُوْدِ

فکان اذا کان فی وتر من صلوتہ لم ینھض حتی یستوی جالساً " اس باب سے امام ترمذیؒ کا مقصود جلسۂ استراحت کو ثابت کرنا ہے۔ حدیث باب جلسۂ استراحت کی اصل اور اس کے ثبوت میں واحد حدیث ہے۔ چنانچہ اس سے استدلال کرکے امام شافعیؒ پہلی اور تیسری رکعت میں سجدہ سے فراغت کے بعد جلسۂ استراحت کو مسنون قرار دیتے ہیں۔

---

[1] • (ج ۱ ص ۱۳۰) باب الرخصۃ فی ذالک (بعد صفۃ السجود) لکن وقع فی روایۃ ابی داؤد " اذا انفرجوا " من " انفعال " لا " اذا تفرّجوا " من تفعّل ۱۲ مرتب عفی عنہ

٭٭٭

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جلسۂ استراحت مسنون نہیں اس کے بجائے سیدھا کھڑا ہوجانا افضل ہے، البتہ حنفیہ کی کتابوں میں یہ تصریح موجود ہے کہ یہ عمل جائز ہے چنانچہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی اور تیسری رکعت میں جلسۂ استراحت کی مقدار بیٹھ جائے تو اس پر سجدۂ سہو واجب نہیں ۔

امام احمدؒ بھی اصح قول کے مطابق حنفیہ ہی کے ساتھ ہیں بعض حضرات نے اگرچہ یہ کہا ہے کہ انہوں نے آخر میں امام شافعیؒ کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا لیکن اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ فرماتے ہیں کہ ان کا یہ رجوع عدم جواز سے جواز کی طرف تھا نہ کہ جواز سے سُنّیت کی طرف ۔ بہرحال جلسۂ استراحت کے مسئلہ میں جمہور ایک طرف ہیں اور امام شافعیؒ ایک طرف ۔

جمہور کا استدلال صحیح بخاریؒ میں مسیٔ فی الصلوٰۃ کی حدیث سے ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خلاد بن رافعؓ کو نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے سجدہ کی تعلیم کے بعد فرمایا "ثم ارفع حتی تستوی قائماً ثم افعل ذلك فی صلوٰتك کلّها"[1] اس میں آپؐ نے دوسرے سجدہ کے بعد نماز کی ہر رکعت میں سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا اور بیٹھنے کا ذکر نہیں فرمایا، قعدۂ اولیٰ اور قعدۂ اخیرہ والی رکعتوں کو خارج کرنے کے بعد ظاہر ہے یہ حکم پہلی اور تیسری رکعت پر ہی لگے گا ۔

اس حدیث کو امام بخاریؒ نے ایک دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں "حتی تستوی قائماً" کے بجائے "حتی تطمئن جالساً"[2] کے الفاظ آتے ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے اقرار کیا ہے[3] کہ یہ کسی راوی کا وہم ہے اور صحیح روایت "حتی تستوی قائماً" ہی ہے نیز امام بخاریؒ کا صنیع اسی کی تائید کرتا ہے[4] ۔

---

[1] (ج۲ص ۹۸۶) کتاب الأیمان و النذور، باب اذا حنث ناسیاً فی الأیمان ۱۲

[2] صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۲۴) کتاب الاستیذان، باب من ردّ فقال علیك السلام

[3] فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۱)

[4] اس لئے کہ "حتی تطمئن جالساً" والی روایت تخریج کرنے کے بعد امام بخاریؒ فرماتے ہیں "و قال ابو اسامة فی الاخیر حتی تستوی قائماً" مرتب عفی عنہ ۔

جمہور کا اپنے مسلک پر دوسرا استدلال اگلے باب (باب منہ ایضاً) میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینھض فی الصلوٰۃ علیٰ صدور قدمیہ" لیکن اس حدیث کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں خالد بن الیاس ضعیف ہے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں" وخالد بن الیاس ضعیف عند اھل الحدیث۔

شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہونے کے باوجود تعامل صحابۂ کرامؓ سے مؤید ہے اس لئے قابلِ قبول ہے۔ چنانچہ مصنّفؒ ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ " عن عبد الرحمٰن بن یزید قال کان عبد اللہ ینھض فی الصلوٰۃ علیٰ صدور قدمیہ" اور یہی مضمون ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن الزبیرؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے[1] اور امام شعبیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے" ان عمر وعلیا واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا ینھضون فی الصلوٰۃ علیٰ صدور اقدامھم[2] " نیز حضرت نعمان بن عیاشؒ کا یہ قول بھی ابن ابی شیبہ ہی نے نقل کیا ہے[3] " ادرکت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکان اذا رفع رأسہ من السجدۃ فی اول رکعۃ والثالثۃ قام کما ھو لم یجلس" اور یہی مضمون مصنّف عبد الرزاق میں حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ ان تمام حضرات صحابہؓ کے عمل سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مؤید ہوجاتی ہے۔ اور یہ تمام حضرات وہ ہیں جو مالک بن الحویرثؓ کے مقابلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے زیادہ مستفید ہوئے۔

جہاں تک حضرت مالک بن حویرثؓ کی روایتِ باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ بیانِ جواز یا حالتِ عذر پر محمول ہے، یہ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آخری عمر میں متبدن ہوگئے تھے، ہو سکتا ہے کہ یہ اسی زمانہ کا واقعہ ہو ورنہ اگر یہ سنتِ صلوٰۃ ہوتی تو ہرگز صحابۂ کرام اسے نہ چھوڑتے۔ واللہ اعلم

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۴) من کان ینھض علی صدور قدمیہ۔ اور مصنّف عبد الرزاق میں یہ اثر عبد الرحمٰن بن یزید ہی کی روایت سے اس طرح مروی ہے "رمقت عبد اللہ بن مسعود فی الصلاۃ فرأیتہ ینھض ولا یجلس قال ینھض علی صدور قدمیہ فی الرکعۃ الاولیٰ والثالثۃ" (ج ۲ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) رقم ۲۹۶۶، باب کیف النھوض من السجدۃ الآخرۃ ومن الرکعۃ الاولیٰ والثانیۃ ۱۲ مرتب

[2] حوالۂ بالا ۱۲ [3] حوالۂ بالا ۱۲

[4] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۵) من کان یقول اذا رفعت رأسک من السجدۃ الثانیۃ فی الرکعۃ الاولیٰ فلا تجلس ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص ۱۷۹) رقم ۲۹۶۸ باب کیف النھوض من السجدۃ الآخرۃ ومن الرکعۃ الاولیٰ والثانیۃ ۱۲ م

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّشَهُّدِ

تشہد کے الفاظ چوبیس صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں اور ان سب کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے، اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے جو صیغہ بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ نے حضرت ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو ترجیح دی ہے جو حدیث باب میں مذکور ہے "عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال: علمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قعدنا فی الرکعتین ان نقول "التحیات للہ والصلوات والطیبات الخ"۔

امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ[1] کے تشہد کو ترجیح دی ہے التحیات للہ الزاکیات للہ الطیبات الصلوات للہ السلام علیک الخ (والباقی کتشہد ابن مسعودؓ)

امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو اگلے باب (باب منہ ایضاً) میں مروی ہے " قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلمنا التشہد کما یعلمنا القرآن فکان یقول التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام علینا الخ (والباقی کتشہد ابن مسعودؓ)۔

تشہد ابن مسعودؓ کی وجوہ ترجیح

① حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اصح ما فی الباب ہے کما صرح بہ الترمذی۔

② یہ ان معدودے چند روایات میں سے ہے جو تمام صحاح ستہ[2] میں مروی ہیں اور کمال یہ ہے کہ اس تشہد کے الفاظ میں کہیں سرِمو اختلاف نہیں، جبکہ دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف موجود ہے وذلک نادر جداً۔

---

[1] عن عبد الرحمٰن بن القاری انہ سمع عمر بن الخطاب وھو علی المنبر یعلم الناس التشہد یقول: قولوا التحیات للہ الزاکیات الخ۔ مؤطا امام مالک (ص ۷۲)، التشہد فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] انظر صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۱۵) باب التشہد فی الآخرۃ، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۳) باب التشہد فی الصلوٰۃ، وسنن النسائی (ج ۱ ص ۱۷۴) کیف التشہد الاوّل، وسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التشہد، وسنن ابن ماجہ (ص ۶۴) باب ماجاء فی التشہد ۱۲ مرتب عفی عنہ

③ اس میں حضرت ابن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس تشہد کی تعلیم میرا ہاتھ پکڑ کر دی تھی[1] جو شدت اہتمام پر دال ہے بلکہ یہ روایت مسلسل باخذ الید بھی ہے[2]

④ امام محمدؒ نے مؤطا[3] میں لکھا ہے کہ "کان عبد اللہ بن مسعودؓ یکرہ ان یزاد فیہ حرف او ینقص منہ حرف" اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اس تشہد کو کتنے اہتمام سے یاد کیا تھا اور ان کی نظروں میں اس کی کتنی اہمیت تھی۔

⑤ اس کا ثبوت صیغۂ امر کے ساتھ ہوا ہے چنانچہ احادیث میں اس کے لئے "فلیقل[4]" "قولوا[5]" اور "فقولوا[6]" کے الفاظ آئے ہیں" بخلاف غیرہ فانہ مجرد حکایۃ" ان کے علاوہ بھی بہت سی وجوہ ترجیح موجود ہیں[7] جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں۔

التحیات للہ والصلوات والطیبات" حنفیہ کی کتب فقہ میں یہ معروف ہے کہ یہ جملہ معراج کے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، اور السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ" اللہ تعالیٰ کا جواب تھا جس کے جواب میں آپؐ نے "السلام علینا الخ" فرمایا اور اسی موقعہ پر حضرت جبرئیل علیہ السلام نے اشھد ان لا الٰہ الا اللہ الخ کہا، گویا یہ ایک طرح کا مکالمہ تھا جو شب معراج میں ہوا[8] لیکن اس واقعہ کی سند کی تحقیق نہیں ہوسکی، البتہ علامہ ابن نجیمؒ نے فرمایا کہ مصلی کو نماز میں ان الفاظ کی ادائیگی کے وقت اس مکالمہ کا تصور نہ کرنا چاہئے

---

[1] کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۷۴) باب التشھد فی الصلوٰۃ "علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشھد کفی بین کفیہ کما یعلمنی السورۃ من القرآن الخ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کما صرح العلامۃ البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۹۱) ۱۲ م

[3] (ص ۱۱۱) باب التشھد فی الصلوٰۃ۔ ۱۲ م

[4] کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التشھد۔ ۱۲ م

[5] کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۳) باب کیف التشھد الاول ۱۲ م

[6] حوالۂ بالا

[7] من شاء فلیطالع معارف السنن (ج ۳ من ص ۹۰ إلی ص ۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[8] حکاہ علی القاری عن ابن عبد الملک فی المرقاۃ (ج ۱ ص ۵۵۶) کذا النقل فی معارف السنن (ج ۳ ص ۸۹) ۱۲ م

بلکہ یہ تصور کرنا چاہیئے کہ وہ اپنی طرف سے یہ باتیں کہہ رہا ہے گو یا مصلّی کو ان الفاظ کی ادائیگی بطور انشاء کرنی چاہیئے۔

"السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ" روایات کی بھاری تعداد میں یہ جملہ اسی طرح منقول ہے لیکن ایک روایت میں حضرت ابن مسعودؓ تشہد بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں " وهو (ای هذا التشهد حینما كان النبی صلی الله علیه و سلم) بین ظهرا نینا فلما قبض قلنا السلام علی النبی "،

اس کی بناء پر بعض اہل ظاہر نے یہ کہہ دیا کہ صیغۂ خطاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے منسوخ ہے، لیکن محققین نے اس کی تردید کی ہے اس لئے کہ یہ روایت اگر صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات کثیرہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی جن میں صیغۂ خطاب وارد ہوا ہے نیز صحابۂ کرامؓ کا تعامل بھی صیغۂ خطاب ہی پر ہے لہٰذا محض ایک روایت کی بناء پر تواتر کو نہیں چھوڑا جا سکتا، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس روایت میں مجاہد اور ان کے امثال سے غلطی ہوئی ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے کسی ایک موقعہ پر غائب کا صیغہ استعمال کیا ہو اور اس سے بیان جواز مقصود ہو۔ بہرحال تشہد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر خطاب کے صیغہ کے ساتھ سلام بھیجا جانا یا واقعۂ معراج کی یاد کے طور پر ہے یا یہ آپ کی خصوصیت ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفَ الْجُلُوسُ فِي التَّشَهُّدِ

قعدہ کی دو ہیئتیں احادیث سے ثابت ہیں۔ ایک " افتراش " یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا، اور دوسرے " تورّک " یعنی بائیں کولہے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک مرد کے لئے قعدۂ اولیٰ اور قعدۂ اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے، جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں تورّک افضل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ

---

[1] اخرجه ابن ابی شیبة بهذا الطریق حدثنا ابونعیم قال حدثنا سیف ابن ابی سلیمان قال سمعت مجاهدا یقول حدثنی عبدالله بن سخبرة قال سمعت ابن مسعودؓ یقول " علمنی الخ " مصنف ابن ابی شیبة (ج ۱ ص ۲۹۲) فی التشهد فی الصلوٰة کیف هو ۱۲م

کے بعد سلام ہو اس میں تورّک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی نماز کے صرف قعدۂ اخیرہ میں تورّک افضل ہے۔

افضلیت تورّک کے قائلین کا استدلال ترمذی[1] میں حضرت ابوحمید ساعدی کی روایت سے ہے، اس کے آخری الفاظ یہ ہیں "حتی کانت السجدۃ التی تنقضی فیھا صلوتہ اخّر رجلہ الیسریٰ وقعد علی شقہ متورکاثم سلم"۔

اس کا جواب دیتے ہوئے امام طحاویؒ نے اس کی سند پر بھی کلام کیا ہے[2] اور اسے ضعیف قرار دیا ہے لیکن یہ جواب درست نہیں، کیونکہ یہی روایت صحیح بخاری[3] میں بھی آئی ہے اور اعتراض کی اُن تمام وجوہ سے خالی ہونے کی بنا پر جو امام طحاویؒ نے بیان کی ہیں قابل استدلال ہے، لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ یا تو حالت عذر پر محمول ہے یا بیان جواز پر، اور اختلاف چونکہ محض افضلیت میں ہے اس لئے بیان جواز کچھ بعید نہیں البتہ عورت کے لئے تورّک اس لئے افضل قرار دیا گیا ہے کہ اس میں سَتر زیادہ ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث باب سے ہے، فرماتے ہیں" قدمت المدینۃ قلت لأنظرنّ إلی صلوۃ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فلما جلس یعنی للتشھد افترش رجلہ الیسریٰ ووضع یدہ الیسریٰ یعنی علی فخذہ الیسری ونصب رجلہ الیمنیٰ" امام ترمذیؒ اس روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں " ھذا حدیث حسن صحیح والعمل علیہ عند أکثر أھل العلم وھو قول سفیان الثوری وابن المبارک وأھل الکوفۃ "۔

شافعیہ اس حدیث کو قعدۂ اولیٰ پر محمول کرتے ہیں لیکن یہ تاویل بعید ہے کیونکہ اس میں حضرت وائل کا فرمان " لأنظرن الی صلوۃ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم" آپؐ کی نماز کو اہتمام کے ساتھ دیکھنے پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا اگر دونوں قعدوں میں ہیئت کے اعتبار سے کچھ فرق ہوتا تو حضرت وائل اسے ضرور بیان فرماتے لہٰذا شافعیہ کی یہ جواب دہی مفید استدلال نہیں۔

---

[1] (ج ۱ ص ٦٤) باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ ۱۲ م

[2] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲٦ و ۱۲۷) باب صفۃ الجلوس فی الصلوٰۃ کیف ھو ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۱۱٤) باب سنۃ الجلوس فی التشھد۔ ۱۲ م

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْاِشَارَةِ

"ورفع اصبعه التي تلي الابهام يدعو بها"، حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث کی بناء پر جمہور سلف وخلف کا اتفاق ہے کہ اشارہ بالسبابہ مسنون ہے[1] اور اس کی سُنّیت پر بکثرت روایات شاہد ہیں۔ البتہ چونکہ حنفیہ کی "ظاہر الروایۃ" اور متون معتبرہ میں اشارہ بالسبابہ کا ذکر نہیں ملتا، نہ اثباتاً نہ نفیاً، اس کی بناء پر بعض متأخرین نے اشارہ بالسبابہ کو غیر مسنون قرار دے دیا بلکہ "خلاصۂ کیدانی" میں اسے بدعت قرار دے دیا گیا اور بعض حضرات نے تو انتہائی تشدّد اور غلو سے کام لیا اور اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا "مارا قول ابوحنیفہ باید، قول رسولؐ کافی نیست (العیاذ باللہ)

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی مسنونیت میں ادنیٰ شک نہیں کیونکہ اس کی روایات حد شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، جہاں تک حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں اشارہ بالسبابہ کے عدم ذکر کا تعلق ہے سو اس کی وجہ سے احادیث صحیحہ پر عمل کو ترک کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ عدم ذکر ہی تو ہے اور عدم ذکر عدم الشیٔ کو مستلزم نہیں ہوتا۔ نیز خود امام محمدؒ نے "موطأ"[2] میں اشارہ بالسبابہ کی حدیث ذکر کی ہے اور فرمایا ہے "قال محمد: وبصنیع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نأخذ وھو قول ابی حنیفۃ" اس تصریح کے بعد کسی قسم کے شبہ کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

رہی "خلاصۂ کیدانی" والی بات سو وہ فقہ حنفی کی کوئی معتبر کتاب نہیں[3] بلکہ اس کے مصنف بھی غیر معروف ہیں، علامہ شامیؒ "شرح عقود رسم المفتی" میں لکھتے ہیں کہ محض اس کتاب کو دیکھ کر فتویٰ دینا جائز نہیں۔

---

[1] چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وفی الباب عن عبد اللہ بن الزبیر ونمیر الخزاعی و ابی ھریرۃ وابی حمید ووائل بن حجر"، علامہ بنوری نور اللہ مرقدہ نے اس موضوع سے متعلق ان حضرات صحابہؓ کے علاوہ حضرت سعد، حضرت نمیر الخزاعی، حضرت عبد الرحمٰن بن ابزی، حضرت اسامہ بن الحارث اور حضرت خفاف بن ایماء بن رحضۃ الغفاری کی احادیث بھی مختلف کتب حدیث کے حوالہ سے "معارف السنن" میں ذکر کی ہیں من شاء فلیراجع ولیطالع (ج ۳ من ص ۱۰۳ إلی ص ۱۰۵)

[2] (ص ۱۰۸ و ۱۰۹) باب العبث بالحصیٰ فی الصلوٰۃ وما یکرہ من تسویتہ ۱۲ مرتب

[3] وقال الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۰۱): (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دراصل منکرین اشارہ کو جس شخصیت کے فتویٰ سے سب سے زیادہ تقویت ملی وہ حضرت مجدد الفِ ثانی رحمہ اللہ ہیں، انہوں نے اپنے مکتوبات میں اشارہ بالسبابہ کی سُنّیت سے انکار کیا ہے اور اس پر طویل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی احادیث مضطرب المتن ہیں کیونکہ اشارہ کی ہیئتوں کے بیان میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے[1] اور اگر اضطراب کی بنا پر حنفیہ قُلّتین کی حدیث کو رد کر سکتے ہیں تو اشارہ بالسبابہ کی احادیث کو بھی اس بنا پر رد کیا جا سکتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) " و" الخلاصة الكيدانية " رسالة صغيرة فى مسائل صفة الصلوٰة بيّن مافيها من انواع المشروعات والمحظورات الثمانية اى الفرض والواجب والسنة والمستحب والحرام والمكروه تحريماً وتنزيهاً والمباح ، وفيها مسائل ضعيفة ومصنفها المدعى فى حاله بل لمدعى فى جن مّا اسمه ۱۲ مرتب تجاوز اللہ عن ذنوبہ الکبیرۃ والصغیرۃ ❖

(حاشیہ صفحہ ہٰذا) [1] فجاء فى رواية ابن عمرؓ عند ابى داؤد (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الاشارة فى التشهد) قبض اصابعه كلها واشار باصبعه التى تلى الابهام " وفى رواية وائل بن حجرؓ عند النسائىؒ (ج ۱ ص ۱۸۷ ، باب قبض الثنتين مع اصابع اليد اليمنى وعقد الوسطى والابهام منها) "ثم قبض اثنتين من اصابعه وحلق حلقة ثم رفع اصبعه فرأيته يحرّكها يدعو بها " وفى رواية ابن الزبيرؓ عند ابى داؤد (ج ۱ ص ۱۴۲ ، باب الاشارة فى التشهد) " كان يشير باصبعه اذا دعا ولا يحرّكها " وفى رواية نمير عند ابى داؤد (ج ۱ ص ۱۴۲) رافعاً اصبعه السبابة قد حناها شيئاً (اى أمالها قليلاً) وفى رواية عبيد الله بن الزبير عند مسلم (ج ۱ ص ۲۱۶ ، باب صفة الجلوس و كيفية وضع اليدين على الفخذين) " واشار باصبعه السبابة ووضع ابهامه على اصبعه الوسطى " وعنده (اى مسلم) فى رواية ابن عمرؓ " وعقد ثلاثا وخمسين واشار بالسبابة " وفى رواية ابى هريرة عند النسائىؒ (ج ۱ ص ۱۸۷ ، باب النهى عن الاشارة باصبعين وبأىّ اصبع يشير) ان رجلاً كان يدعو (اى يتشهد) باصبعيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : احّد احّد ". وهكذا ۱۲ العبد المذنب رشيد اشرف جعله الله خادماً لعلم الحديث وموفّقاً له.

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی جلالت قدر اور علوّ شان کے باوجود اس مسئلہ میں ان کی تائید نہیں کی جاسکتی "لان الحق أحق لیس معہ فی ھذہ المسئلۃ" چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہیئت اشارہ کے بارے میں روایات میں جو اختلاف ہے اسے اضطراب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جبکہ حدیث ایک ہی ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی ناقابل تطبیق اختلاف پایا جاتا ہو، اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ یہ اختلاف ایک حدیث کے الفاظ کا اختلاف نہیں بلکہ متعدد صحابہ کرام کی روایات کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کی بناء پر تمام روایات کی اس قدرِ مشترک کو رد نہیں کیا جاسکتا کہ اشارہ فی التشہد مسنون ہے جبکہ اس قدر مشترک کا ثبوت بھی شہرت کے ساتھ ہے، علاوہ ازیں اس کی سُنّیت پر اجماع بھی ہے۔ پھر جہاں تک اس کی مختلف ہیئتوں کا تعلق ہے وہ درحقیقت واقعات و زمانہ کا اختلاف ہے کہ کبھی آپؐ نے ایک ہیئت سے اشارہ فرمایا اور کبھی دوسری ہیئت سے، اس اختلاف کو محدثین کی اصطلاح کے مطابق اضطراب نہیں کہا جاسکتا، اور اشارہ کی جو ہیئتیں احادیث میں ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہے لیکن ہمارے نزدیک ترجیح اس کو حاصل ہے کہ ابہام اور وسطیٰ سے ایک حلقہ بنا کر سبابہ سے اشارہ کیا جائے فیرفعھا عند النفی (ای لا الٰہ) ویضعھا عند الاثبات[1] (ای الا اللہ)۔

باب ماجاءَ فی التَّسلیمِ فی الصّلوٰۃ

"انّہ کان یسلم عن یمینہ وعن یسارہ" اس حدیث کی بناء پر حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو دو سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔

لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے، اور مقتدی تین سلام پھیرے، ایک

---

[1] قالہ شمس الائمۃ الحلوانی، حکاہ ابن الھمام فی "الفتح" (ج ۱ ص ۲۲۱) و زاد لیکون الرفع للنفی والوضع للاثبات اھ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۰۵) مرتب عفی عنہ۔

تلقاء الوجه (جواباً للامام) اور ایک ایک دائیں بائیں۔ امام مالکؒ کا استدلال اگلے باب (باب منه ایضًا) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کان یسلّم فی الصلوٰۃ تسلیمۃ واحدۃ تلقاء وجھہ ثم یمیل إلی الشق الأیمن شیئاً "

جمہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زہیر بن محمد موجود ہے اور ان کے بارے میں امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ان سے اہل شام منکر احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ روایت بھی اہل شام ہی کی ہے لہذا قابل استدلال نہیں۔

البتہ امام مالکؒ کی ایک نسبۃً مضبوط دلیل سنن نسائیؒ میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث ہے اس میں سالم بن عبداللہ اپنے والد حضرت ابن عمرؓ کی صلوٰۃ سفر کا قصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "فصلی العشاء الآخرۃ ثم سلّم واحدۃ تلقاء وجھہ ثم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا حضر احدکم امر یخشی فوتہ فلیصل ھذہ الصلوٰۃ"[1]

اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حالت عذر پر محمول ہے جیسا کہ روایت کا آخری جملہ بھی اس کی تائید کر رہا ہے۔ لیکن یہ جواب ان حضرات کے مسلک پر تو درست ہو سکتا ہے جو پہلے سلام کو واجب اور دوسرے کو سنّت یا مستحب کہتے ہیں جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کی روایت شاذہ بھی یہی ہے اور محقق ابن ہمامؒ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کی روایت مشہورہ یہ ہے کہ دونوں سلام واجب ہیں۔ اس صورت میں یہ جواب صحیح نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرا سلام اس قدر آہستہ کہا ہو کہ بعض حضرات اسے ایک ہی سلام سمجھ بیٹھے ہوں۔ نیز روایات کثیرہ کے مقابلے میں چند شاذ روایات کو ترجیح کیسے دی جا سکتی ہے، جبکہ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیمتین بیس صحابہ کرام سے نقل کی ہیں لہذا اس تواتر کو چند ضعیف یا محتمل روایات کی بنا پر چھوڑنے کا کوئی سوال نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ حَذْفَ السَّلَامِ سُنَّةٌ

"حذف السلام سنۃ" حذف سلام کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ "ورحمۃ اللہ"

---

[1] (ج ۱ ص ۹۹) باب الوقت الذی یجمع فیہ المسافر بین المغرب والعشاء ۱۲م

کی "ھ" پر وقف کیا جائے یعنی اس کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے ۔
دوسرے یہ کہ اس کے حروف مدہ کو زیادہ نہ کھینچا جائے یہ دونوں تفسیریں بیک وقت درست ہیں اور دونوں پر عمل کرنا چاہئے واللہ اعلم ۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي وَصْفِ الصَّلٰوةِ

افعال صلوٰۃ کو الگ الگ بیان کرنے کے بعد اس باب میں ان کو مجتمعاً بیان کرنا مقصود ہے اس مقصد کے لئے اس باب میں امام ترمذیؒ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں پہلی دو حدیثیں مسیٔ فی الصلوٰۃ کے واقعہ پر مشتمل ہیں جن میں سے پہلی حضرت رفاعہ بن رافعؓ سے مروی ہے اور دوسری حضرت ابوہریرہؓ سے ، جبکہ تیسری حدیث ابوحمید ساعدیؓ کی ہے اور فقہ کے بہت سے اتفاقی و اختلافی مسائل پر مشتمل ہے ۔

اذجاء رجل کالبدوی " یہ خلاد بن رافع تھے اور راوی حدیث رفاعہ بن رافع ان کے بھائی ہیں ، یہ دونوں حضرات بدریین میں سے ہیں ، اور " کالبدوی " اس لئے کہا کہ نماز پڑھنے کے انداز سے وہ بدوی معلوم ہو رہے تھے فی الواقعہ بدوی نہ تھے ۔

فصلی فاخف صلوٰتہ " غالباً یہ نماز تحیۃ المسجد تھی اور تخفیف صلوٰۃ سے مراد تعدیل ارکان نہ کرنا ہے ، چنانچہ ایک روایت میں " لایتم رکوعًا ولا سجودًا " کے الفاظ اس پر دال ہیں ۔

فارجع " یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پہلی مرتبہ ہی تعلیم کیوں نہیں دی ؟ بار بار نماز کیوں لوٹوائی جبکہ آپ کو معلوم تھا کہ وہ نماز میں مکروہات تحریمیہ کا ارتکاب کر رہے ہیں ۔

علامہ توربشتیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب پہلی بار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے " ارجع فصل فانک لم تصل " فرمایا اس وقت حضرت خلادؓ کو چاہئے تھا کہ وہ اسی وقت اپنی غلطی معلوم کرتے لیکن انہوں نے اپنی غلطی معلوم نہیں کی بلکہ کچھ کہے بغیر نماز لوٹانے کے لئے چلے گئے ، گویا عملاً اس بات کا اظہار کیا کہ نماز کا طریقہ مجھے معلوم ہے ، آپؐ نے مناسب سمجھا کہ ان کے

لہ مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ۱ ص ۲۸۷) فی الرجل ینقص صلوٰتہ وما ذکر فیہ وکیف یصنع ۔

عالم بالصلوٰۃ ہونے کے زعم کو توڑا جائے چنانچہ آپ نے ان کو اس وقت تک تعلیم نہیں دی جب تک کہ انہوں نے خود دریافت نہیں کرلیا۔ علامہ ابن الجوزیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ دیکھنا چاہتے تھے کہ ترکِ تعدیل حضرت خلادؓ سے اتفاقاً سرزد ہوگیا ہے یا یہ ان کی عادت ہے۔ جب یہ معلوم ہوگیا کہ یہ ان کی عادت ہے تو پھر آپ نے صحیح طریقہ بتلا دیا گویا یہ تین مرتبہ نماز پڑھوانا تقریرِ خطاء کے لئے نہیں تھا بلکہ تحقیقِ خطاء کے لئے تھا، نیز اس طریقہ میں مشقت زیادہ ہوئی اور مشقت کے بعد حاصل ہونے والا علم اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

فصلّ فانک لم تصلّ" اس حدیث سے تعدیلِ ارکان کا مسئلہ متعلق ہے جو تفصیل کے ساتھ "باب ما جاء فیمن لا یقیم صلبہٗ فی الرکوع والسجود" میں گزر چکا ہے۔

ثم تشھّد فاقم ایضاً" عام طور سے تشہد کا مطلب اذان بتایا جاتا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ منفرد کے لئے اذان زیادہ سے زیادہ مستحب ہے اور یہاں صیغۂ امر استعمال کیا گیا ہے، اس لئے ملا علی قاریؒ نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ تشہد سے مراد وضوء کے بعد شہادتین کا پڑھنا ہے اور اقامت سے مراد تکبیر نہیں بلکہ اقامتِ صلوٰۃ یعنی نماز پڑھنا ہے، لیکن یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں، خاص طور پر لفظ ایضاً اس کی تردید کر رہا ہے، اس لئے بظاہر پہلے ہی معنیٰ مراد ہیں اور یہ حکم بحیثیت منفرد کے نہیں بلکہ بحیثیت ایک فردِ جماعت کے دیا جا رہا ہے کہ نماز کا معروف طریقہ یہی ہے۔ واللہ اعلم۔

فإن کان معک قرآن فاقرأ" حضرت ابوہریرہؓ کی اگلی روایت میں "ثم اقرأ بما تیسّر معک من القرآن" کے الفاظ آئے ہیں، ان دونوں الفاظ سے بعض حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قراءت فاتحہ فرض نہیں ورنہ آپؐ یہاں فاتحہ کا بطورِ خاص ذکر فرماتے۔

لیکن یہ استدلال دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک تو اس لئے کہ اس روایت کے بعض طرق میں فاتحہ کا ذکر صراحۃً موجود ہے[1]، دوسرے اس لئے کہ یہاں فاتحہ اور سورۃ دونوں مراد ہیں، کیونکہ فاتحہ اگرچہ فرض نہیں لیکن واجب ہونے کی حیثیت سے اس کا ترک مکروہ تحریمی اور موجب اعادہ ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں پر ایک واجب ہی کے ترک پر حضرت خلادؓ کو تنبیہ

---

[1] چنانچہ مسند احمد کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "ثم اقرأ بأم القرآن ثم اقرأ بما شئت" انظر آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمانینۃ فی الرکوع والسجود ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

فرمارہے ہیں، لہٰذا یہ کیسے ممکن ہے کہ خود نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے کسی واجب کو چھوڑ دیں۔ لہٰذا صحیح یہی ہے کہ جن روایتوں میں فاتحہ کی تصریح نہیں وہاں بھی " اقرأ ما تيسر معك من القرآن " وغیرہ الفاظ کی مراد میں سورۂ فاتحہ بھی شامل ہے اور جہاں تک سورۂ فاتحہ کی عدم فرضیت کا تعلق ہے اس کے دلائل اپنی جگہ مستقل ہیں۔

" والا فاحمد الله وكبره وهلله " یہ حکم باتفاق اس شخص کے لئے ہے جو کوشش کے باوجود قرأت پر قادر نہ ہو یا اسلام لانے کے بعد اسے تعلّم قرأت کا موقعہ نہ ملا ہو۔

" وافعل ذلك في صلوتك كلها " (فی الروایة الثانیة) اس سے امام شافعیؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت چاروں رکعات میں فرض ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اولیین میں قرأت فرض ہے اور اخریین میں مسنون یا مستحب۔

حنفیہ کی دلیل مصنف[1] ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے " اقرأ في الأوليين وسبح في الاخريين " ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے اس مفہوم کے آثار مختلف سندوں سے روایت کئے ہیں۔ ان میں سے اگرچہ بعض کے طرق میں انقطاع ہے لیکن علامہ عینیؒ نے " عمدة القاری[2] " میں ان آثار کو صحیح سند کے ساتھ بھی روایت کیا ہے۔

" وهو في عشرة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم " (فی الروایة الثالثة)، حضرت شاہ صاحبؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ جملہ کسی راوی کا وہم ہے، لیکن اس سے مسئلہ کے ثبوت و عدم ثبوت پر کوئی بڑا فرق نہیں پڑتا۔

قوله " وفتخ اصابع رجليه " فتخ (بالخاء المعجمة) کے لغوی معنی ہیں نرم کرنا اور یہاں مراد ہے نرمی کے ساتھ انگلیوں کو قبلہ رُخ کردینا اور یہی مسنون طریقہ ہے۔

" حتى اذا قام من السجدتين كبر ورفع يديه " سجدتین سے مراد رکعتین ہیں جیسا کہ امام ترمذیؒ نے بھی تسریح کی ہے اور اس موقعہ پر رفع یدین امام شافعیؒ کا بھی مسلک نہیں لہٰذا رفع یدین کے باب میں یہ حدیث ان کا مستدل نہیں بن سکتی۔

" قال ابو عيسى : هذا الحديث حسن صحيح " امام ترمذیؒ نے اگرچہ اس روایت کی

---

[1] (ج ۱ ص ۳۷۲) من كان يقول يسبح في الأخريين ولا يقرأ ۱۲ م

[2] انظر (ج ۳ ص ٦٢) ۱۲ م

تحسین وتصحیح کی ہے لیکن امام طحاوی[1] اور بعض دوسرے محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے اور اسے معلول قرار دیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء کا سماع حضرت ابو حمید ساعدی رضؓ سے نہیں ہے نیز محمد بن عمرو کی ملاقات ابو قتادہ سے نہ ثابت ہے اور نہ اس کا امکان ہے۔ علاوہ ازیں اس میں عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے، بعض دوسرے محدثین نے ان باتوں کی تردید کرتے ہوئے جوابات دینے کی کوشش کی ہے۔

پھر اس موقعہ پر فریقین کا کلام خاصا طویل ہے جسے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں کیونکہ نہ تو امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث کی تصحیح پر موقوف ہے نہ ہی حنفیہ کا جواب اس کی تضعیف پر[2]۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصُّبْحِ

یہاں سے چار ابواب[3] مختلف نمازوں میں قراءۃ کی مقدار مسنون سے متعلق ہیں، اس پر تقریباً تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ فجر اور ظہر میں طوال مفصل، عصر اور عشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھنا مسنون ہے اور اس میں اصل حضرت

---

[1] شرح معانی الآثار طبع المکتبۃ الرحیمیہ (ج ۱ ص ۱۲۶ و ص ۱۲۷) باب صفۃ الجلوس فی الصلوٰۃ کیف ہو ۱۲

[2] وأخرجہ البخاری (فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۱۴) باب سنۃ الجلوس فی التشہد) من طریق محمد بن عمرو بن حلحلۃ عن محمد بن عمرو بن عطاء ولیس فی سندہ عبد الحمید بن جعفر ولیس فی متنہ ذکر أبی قتادۃ ولا ذکر عشرۃ من الصحابۃ ولا ذکر رفع الیدین عند الرکوع ولبعدہ ولبعد الرکعتین وفیہ وصف بالقول فقط المتلقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۱۴۹) بتغیر یسیر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] (۱) الباب المذکور
(۲) فی القراءۃ فی الظہر والعصر
(۳) فی القراءۃ فی المغرب
(۴) فی القراءۃ فی صلوٰۃ العشاء ــــ ۱۲ مرتب

عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مکتوب[1] ہے جو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضؓ کو لکھا تھا، اس میں یہی تفصیل مذکور ہے، اس خط کے کئی حصے امام ترمذیؒ نے ان چار ابواب میں ذکر کئے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول بھی مجموعۂ روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے البتہ کبھی اس کے خلاف بھی ثابت ہے مثلاً مغرب کی نماز میں سورۂ طور[2] سورۂ مرسلات[3] اور سورۂ حٰمٓ الدخان[4] کا پڑھنا لیکن اس قسم کے واقعات بیان جواز پر محمول ہیں تاکہ لوگ کسی خاص سورۃ کو واجب نہ سمجھ لیں۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

---

[1] رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۴) باب ما یقرأ فی الصلوٰۃ، وابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۵۸۔ ما یقرأ بہ فی المغرب) مختصراً ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الجہر فی المغرب ۱۲

[3] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب القراءۃ فی المغرب ۱۲

[4] نسائی (ج ۱ ص ۱۵۴) القراءۃ فی المغرب بحٰمٓ الدخان ۱۲

٭ ٭ ٭

باب ماجاء فی
القراءة خلف الامام

قرارت فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ ابتداء سے مختلف فیہا اور معرکۃ الآراء رہا ہے، اس مسئلہ کو نماز کے اختلافی مسائل میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت کا نہیں جواز و عدم جواز بلکہ وجوب و تحریم کا ہے، چنانچہ اس مسئلہ پر قلمی اور زبانی مناظرات کا بازار گرم رہا ہے اور اس موضوع پر فریقین کی طرف سے اتنی تصانیف لکھی گئی ہیں جن سے ایک پورا کتب خانہ تیار ہو سکتا ہے۔

ہمارے علم میں اس موضوع پر سب سے پہلی مستقل کتاب امام بخاریؒ نے "جزء القراءۃ خلف الإمام" کے نام سے لکھی ہے اور ان کے بعد امام بیہقیؒ نے اس موضوع پر "کتاب القراءۃ" تحریر فرمائی، اس ابتدائی دور میں کسی حنفی عالم کی اس موضوع پر کسی مستقل کتاب کا ذکر نہیں ملتا البتہ امام بیہقیؒ اپنی "کتاب القراءۃ" میں بکثرت ایک حنفی عالم کی تردید کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء احناف میں سے کسی نے اس مسئلہ پر امام بیہقیؒ سے پہلے کوئی کتاب لکھی تھی، پھر آخری دور میں جب غیر مقلدین نے اس مسئلہ کو بہت اچھالا اور اس کی وجہ سے حنفیہ کے خلاف محاذ قائم کیا اور ان کی نمازوں کے فاسد ہونے کا اعلان کیا تو علماء ہند نے اس کے جواب میں متعدد کتابیں تالیف کیں چنانچہ علامہ عبدالحیؒ لکھنوی نے "امام الکلام فی القراءۃ خلف الامام" اور اس کا حاشیہ "غیث الغمام فی القراءۃ خلف الامام" تحریر فرمایا، نیز حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ نے "الدلیل المحکم فی ترک القراءۃ للمؤتم" اور "توثیق الکلام فی ترک القراءۃ خلف الامام" حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے "ھدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی" حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوریؒ نے "الدلیل

القوی علی ترک القراءۃ للمقتدی ؛ شیخ محمد ہاشم سندھیؒ نے " تنقیح الکلام فی القرأۃ خلف الامام " اور علامہ ظہیر حسن نیمویؒ نے متعدد رسالے تالیف فرمائے۔ پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک رسالہ فارسی زبان میں " فصل الخطاب فی مسئلۃ اُمّ الکتاب " پھر دوسرا رسالہ عربی میں " خاتمۃ الخطاب فی مسئلۃ فاتحۃ الکتاب " تحریر فرمایا۔ پھر حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی صاحب " اعلاء السنن " نے بھی " فاتحۃ الکلام فی القراءۃ خلف الامام " تحریر فرمایا۔ پھر آخر میں ہمارے زمانے میں حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر نے " احسن الکلام فی ترک القراءۃ خلف الامام " کے نام سے دو جلدوں میں اسی موضوع پر کتاب لکھی، جسے اس موضوع کے مباحث کا جامع ترین ذخیرہ کہنا چاہئے ___ ہم یہاں اس مسئلہ کی ضروری تحقیق اختصار کے ساتھ پیش کریں گے۔

تفصیل مذاہب

اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قرأت فاتحہ خلف الامام صلوات جہریہ اور صلوات سریہ دونوں میں مکروہ تحریمی ہے۔ چنانچہ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ قرأت فاتحہ خلف الامام جہریہ میں مکروہ اور سریہ میں مستحب یا کم از کم مباح ہے۔ اسی کو علامہ عبد الحی لکھنویؒ اور بعض دوسرے متاخرین حنفیہ نے اختیار کیا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کا میلان بھی اسی جانب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس روایت کی تردید کی ہے۔

دوسری طرف امام شافعیؒ کے نزدیک قرأت فاتحہ خلف الامام جہری اور سری دونوں نمازوں میں واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ جہری نمازوں میں قرأتِ فاتحہ خلف الامام واجب نہیں، لیکن پھر اُن سے مختلف روایات ہیں، بعض روایات میں قرأتِ فاتحہ خلف الامام مکروہ، بعض میں جائز اور بعض میں مستحب قرار دی گئی ہے۔ اور سری نمازوں کے بارے میں اُن سے تین روایات ہیں۔ ایک یہ کہ قرأت واجب ہے، دوسری یہ کہ مستحب ہے اور تیسری یہ کہ مُباح ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جہری نمازوں میں وجوب قرأت کا قول صرف امام شافعیؒ کا ہے۔ بلکہ یہ بات بھی ان کے مشہور قول کے مطابق ہے، ورنہ تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی جہری نمازوں میں وجوبِ قرأت کے قائل نہیں ہیں۔

"المغنی"[1] میں ابن قدامہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، نیز "کتاب الاُمّ"[2] میں خود امام شافعیؒ کے کلام سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے اس لئے کہ اس میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں "ونحن نقول کل صلوٰۃ صلیت خلف الامام والامام یقرأ قراءۃ لایسمع فیھا قرأ فیھا"۔ اور "کتاب الاُمّ" امام شافعیؒ کی کتب جدیدہ میں سے ہے نہ کہ کتب قدیمہ میں سے، جیساکہ حافظ ابن کثیرؒ نے "البدایۃ والنھایۃ"[3] میں اور علامہ سیوطیؒ نے "حسن المحاضرۃ" (ج۱ ص۱۲) میں اس کی تصریح کی ہے کہ "کتاب الاُمّ" امام شافعیؒ نے مصر منتقل ہونے کے بعد تالیف کی، لہٰذا یہ ان کی کتب جدیدہ میں سے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا قول جدید ہو نہ کہ قول قدیم۔ اس سے واضح ہوا کہ صلوات جہریہ میں وجوب قراءۃ کا مسلک صرف ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا ہے یہاں تک کہ داؤد ظاہریؒ بھی اس کے قائل نہیں[4] نیز علامہ ابن تیمیہؒ بھی جہری نمازوں میں ترکِ قراءتِ فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ اور سری نمازوں میں بھی غالباً صرف استحبابِ قراءت ہی کے قائل ہیں۔[5]

٭

[1] احسن الکلام (ج۱ ص۹) بإحالۃ مغنی ابن قدامۃ (ج۱ ص ۶۰۹) ۱۲

[2] (ج ۷ ص ۱۵۳) ۱۲ [3] نقال: ثم انتقل (ای الامام الشافعیؒ۔ مرتب) منھا (ای من بغداد) فاقام بھا الی ان مات فی ھذہ السنۃ (سنۃ ۲۰۴ھ) وصنف بھا کتاب الاُمّ وھو من کتبہ الجدیدۃ لانھا من روایۃ الربیع بن سلیمان وھو مصری وقد زعم امام الحرمین (وھو عبد الملک ابوالمعالی الجوینی الشافعی شیخ الامام الغزالیؒ، لقب بامام الحرمین لأجل تدریسہ زمناً طویلاً فی الحرمین الشریفین۔ مرتب) وغیرہ انہ من القدیم وھذا بعید وعجیب من مثلہ (البدایۃ والنھایۃ ج ۱۰ ص ۲۵۲) الملتقط من "احسن الکلام" (ج۱ ص ۵۳ و ۵۴) بتغییر یسیر۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] کما فی "احسن الکلام" (ج۱ ص ۵۱) بإحالۃ مغنی ابن قدامۃ (ج۱ ص ۶۰۹) ۱۲

[5] انظر "احسن الکلام" (ج۱ ص ۶۸ إلی ص ۷۰) نیز علامہ ابن القیمؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے، حوالۂ بالا (ص ۷۰ و ۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کے دلائل

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث

امام شافعیؒ اور قائلین قراءتِ فاتحہ خلف الامام کی سب سے قابل اعتماد اور قوی دلیل حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی حدیثِ باب ہے: "قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصبح فثقلت علیہ القراءۃ فلما انصرف قال انی اراکم تقرؤون وراء امامکم قال قلنا یا رسول اللہ ای واللہ قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بها" یہ حدیث اگرچہ شافعیہ کے مسلک پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں چنانچہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے کما حکاہ ابن تیمیۃؒ فی فتاواہ[1]۔ نیز حافظ ابن عبد البرؒ اور بعض دوسرے محدثین نے بھی اسے معلول کہا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی یہ حدیث تین طریقوں سے مروی ہے:

۱ صحیحینؓ کی مرفوع روایت "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: "لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب" (واللفظ للبخاری)[2]

۲ ابن ابی شیبہؒ نے مصنف[3] میں، طحاویؒ نے احکام القرآن[4] میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ[5] میں محمود بن الربیعؒ سے نقل کیا ہے" قال: صلیت صلوٰۃ والی جنبی عبادۃ بن الصامت، قال فقرأ بفاتحۃ الکتاب، قال: فقلت لہ: یا ابا الولید! ألم أسمعک تقرأ بفاتحۃ الکتاب؟ قال: أجل، انہ لا صلوٰۃ الا بها"

---

[1] (ج۲۳ ص ۲۸۷) طبع دار الکتب الحدیثۃ بمصر ۱۲

[2] فاخرجها البخاری فی باب "وجوب القراءۃ للامام والماموم فی الصلوات کلها فی الحضر والسفر وما یجهر فیها وما یخافت" من صحیحہ (ج۱ ص ۱۰۴) ومسلم فی کتاب الصلوٰۃ تحت باب "وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمها قرأ ما تیسر لہ غیرها" من صحیحہ (ج۱ ص ۱۶۹)۔ سیفی عفی عنہ۔

[3] (ج۱ ص ۳۷۵) کتاب الصلوات، من رخص فی القراءۃ خلف الامام ۱۲

[4] کما فی الجوهر (معارف السنن۔ ج۳ ص ۲۰۰) ۱۲

[5] (ج۲ ص ۶۳) و (ج۲۲ ص ۲۷۶) انظر معارف السنن (ج۳ ص ۲۰۰) ۱۲ سیفی

(لفظہ لابن ابی شیبۃ) فتاویٰ ابن تیمیہؒ کی روایت میں خلف الامام کی بھی تصریح ہے۔
۳ ترمذی کی مذکورہ بالاحدیث باب ۔

ان تینوں طرق میں سے پہلا طریق بالاتفاق صحیح ہے لیکن اس سے فریق ثانی کا استدلال صحیح نہیں۔ اس لئے کہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ یہ منفرد یا امام کے حق میں ہے، دوسرے جوابات اور تفصیل آگے آتے گی ۔

رہا دوسرا طریق سو وہ بھی صحیح ہے لیکن اس سے بھی شافعیہ وغیرہ کے مذہب پر کوئی صریح دلیل مرفوع قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ حضرت عبادہؓ کا اپنا اجتہاد ہے ، یعنی انہوں نے "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ" والی حدیث کو امام اور مقتدی دونوں کے لئے عام سمجھا اور اس سے یہ حکم مستنبط کیا کہ مقتدی پر بھی قرارت فاتحہ واجب ہے لیکن ان کا یہ استنباط احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہوسکتا ۔ بلکہ اس حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے ۔ کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین ترک قرارت خلف الامام پر کاربند تھے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حضرت محمود بن الربیعؓ حضرت عبادہؓ کو قرارت فاتحہ کرتے ہوئے دیکھ کر تعجب سے سوال نہ کرتے ، ان کا تعجب سے سوال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عبادہؓ کا عمل صحابہؓ و تابعینؒ کے عام عمل کے خلاف تھا ۔ اس کے علاوہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت محمودؓ بن الربیع نے فاتحہ کی قرارت نہیں کی اس کے باوجود حضرت عبادہؓ نے ان کو اعادۂ نماز کا حکم نہیں دیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبادہؓ کے نزدیک بھی قرارت فاتحہ مقتدی کے لئے واجب نہیں تھی ۔

اب صرف تیسرا طریق رہ جاتا ہے یعنی ترمذی کی حدیث باب کا ، سو وہ بیشک شافعیہ کے مذہب پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں اور امام احمدؒ ، علامہ ابن تیمیہؒ ، حافظ ابن عبدالبرؒ اور دوسرے محقق محدثینؒ نے مندرجہ ذیل اعتراضات کی بنا پر معلول اور غیر صحیح قرار دیا ہے ۔

۱ ـــــ محدثین کا خیال یہ ہے کہ کسی راوی نے وہم اور غلطی سے پہلی دو روایتوں کو خلط ملط کرکے یہ تیسری روایت بنادی ہے ۔ اس وہم کی ذمہ داری مکحول پر عائد کی جاتی ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی یہ حدیث محمود بن الربیع سے بہت سے شاگردوں نے روایت کی ہے لیکن وہ سب اس کو یا تو پہلے طریق سے روایت کرتے ہیں یا دوسرے طریق سے ، یعنی ان میں سے کسی نے بھی قرارت فاتحہ خلف الامام کا حکم صراحۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا ، یہ نسبت صرف مکحول نے کی ہے اور حدیث کو تیسرے طریق سے روایت کیا ہے

اور مکحول اگرچہ بحیثیت مجموعی ثقہ ہیں لیکن محدثین اور علماء جرح و تعدیل نے ان کے بارے میں یہ تصریح کی ہے کہ بسا اوقات ان کو روایات میں وہم ہو جاتا ہے یہاں بھی ظاہر یہ ہے کہ اس روایت میں بھی ان کو وہم ہوا ہے اور انہوں نے دو تین روایتوں کو خلط ملط کر کے ایک مستقل روایت بنادی۔ اس وہم کی پوری تفصیل علامہ ابن تیمیہؒ نے فتاوٰی[1] میں ذکر کی ہے، نیز امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد حضرت عبادہؓ کی اس حدیث کو امام زہریؒ کے طریق سے نقل کیا ہے جس میں صرف " لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب " کے الفاظ ہیں، اور پھر فرمایا " وھٰذا اصحّ "۔

۲ ـــــ اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجوہ درج ذیل ہیں:

(۱) بعض طرق کی سند یہ ہے " مکحول[2] عن عبادۃ الصامت " انقطاع کے ساتھ، فإن مکحول لم یسمع من عبادۃ بالاتفاق۔

(۲) بعض میں " عن مکحول عن محمود بن الربیع عن عبادۃ بن الصامت " کے طریق سے مروی ہے کما عند الترمذی فی الباب۔

(۳) ایک طریق اس طرح مروی ہے " مکحول عن نافع بن محمود عن عبادۃ بن الصامت " کما عند ابی داؤد[3]۔

(۴) بعض طرق میں سند اس طرح ہے " مکحول[4] عن نافع بن محمود عن محمود بن الربیع عن عبادۃ بن الصامت "۔

(۵) بعض میں اس طرح ہے " مکحول عن محمود[5] عن ابی نعیم انہ سمع عبادۃ بن الصامت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم "۔

---

[1] (ج ۲۲ ص ۲۸۷) طبع دار الکتب الحدیثۃ بمصر ۱۲

[2] کما فی سنن الدارقطنیؒ (ج ۱ ص ۳۱۹) باب وجوب قراءۃ ام الکتاب فی الصلوٰۃ وخلف الامام ۱۲ سیفی [3] (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من ترک القراءۃ فی صلوتہ ۱۲

[4] کما ھو فی الاصابۃ فی ترجمۃ محمود (ج ۳ ص ۳۸۶) عن الدارقطنی (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۳) مرتب عفی عنہ [5] کما عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۱۹) باب وجوب قراءۃ ام الکتاب فی الصلوٰۃ وخلف الامام ۱۲ سیفی

(۶) ایک طریق میں مکحول اسے رجاء بن حیوہ کے واسطہ سے عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کرتے ہیں ۔ کما اشار الیہ الماردینی ۔ (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۷) ایک طریق میں مکحول براہ راست عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کرتے ہیں حکاہ ایضاً الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۸) ایک طریق میں رجاء اسے محمود بن الربیع سے موقوفاً علی عبادہؓ روایت کرتے ہیں ۔ کما عند الطحاوی فی احکامہ ، کما حکاہ الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

اضطراب سند کی ان وجوہ ثمانیہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث رفعاً و وقفاً بھی مضطرب ہے اور اتصالاً و انقطاعاً بھی ، اور اس اعتبار سے بھی اس میں اضطراب پایا جاتا ہے کہ عبادہؓ سے اس کو روایت کرنے والے نافع بن محمود ہیں یا محمود بن الربیع یا پھر ابو نعیم ۔ نیز اس میں بھی اضطراب ہے کہ یہ قصہ حضرت عبادہؓ کا ہے یا عبداللہ بن عمروؓ کا ۔ وھل بعد ھذا الاضطراب الشدید یکون الحدیث حجۃ ؟

۳ ــــ اس حدیث کے متن میں بھی اضطراب ہے جس کی تفصیل حضرت شاہ صاحبؒ نے "فصل الخطاب" میں بیان فرمائی ہے فلیراجع ۔

۴ ــــ مکحول کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ مدلسین میں سے ہیں اور یہ اُن کا عنعنہ ہے ۔

۵ ــــ مکحول کے شاگرد محمد بن اسحاق ہیں ان کے بارے میں پیچھے یہ گذر چکا ہے کہ ان کے تفردات اور عنعنہ مشکوک ہیں ۔

۶ ــــ ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں نافع بن محمود آئے ہیں اور وہ مجہول ہیں ، بلکہ اغلب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں بھی مکحول نے ان سے تدلیس کی ہے ۔

ان وجوہ کی بناء پر محدثین نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے ۔ یہاں تک کہ حافظ شمس الدین ذہبیؒ جو شافعیہ میں سے ہیں اور اسانید و علل کے ماہر نقاد سمجھے جاتے ہیں ، انہوں نے "میزان الاعتدال" میں محمود بن الربیع کے ترجمہ کے تحت یہ اعتراف کیا ہے کہ ان کی یہ حدیث معلول ہے ،

لہ انظر لتفصیل الاضطرابات فی لفظ حدیث عبادہؓ معارف السنن (ج ۳ من ص ۲۰۳ إلی ص ۲۰۵) فقد ذکر الشیخ البنوریؒ ثلاثۃ عشر لفظاً فی حدیث عبادۃ بن الصامتؓ ۱۲ سیفی عفی عنہ ۔

لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے تو بھی شافعیہ کا استدلال اس سے درست نہیں ہو سکتا اس کی وجہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے "ھدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی" میں یہ بیان فرمائی ہے کہ محل استدلال "لا تفعلوا إلّا بأمّ القرأن" ہے اور یہاں نہی سے استثناء کیا گیا ہے اور جب نہی سے استثناء کیا جائے تو مستثنیٰ کی اباحت ثابت ہوتی ہے نہ کہ وجوب۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آگے "لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بھا" کا جملہ بھی آرہا ہے جو وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

اس کا جواب حضرت گنگوہیؒ نے "ھدایۃ المعتدی" میں یہ دیا ہے کہ یہ جملہ حکم قرأۃ فاتحہ کی تعلیل نہیں بلکہ استشہاد[1] ہے اور مطلب یہ ہے کہ فاتحہ کے پڑھنے میں حرج نہیں کیونکہ اس کی بڑی اہمیت ہے اور جب یہ دوسروں (امام و منفرد) کے حق میں واجب ہے تو مقتدی کے حق میں کم از کم جائز ہوگی۔[2]

مختصر یہ کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث کا صرف پہلا طریق یعنی "لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب" ہی صحیح ہے لیکن اس سے قرارت فاتحہ خلف الامام پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ اوّل تو اس لئے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ حکم امام اور منفرد کے ساتھ مخصوص ہے مقتدی کے لئے یہ حکم نہیں کیونکہ مقتدی اس کا تابع ہوتا ہے کما سیأتی تفصیلہ فی ادلۃ الحنفیۃ۔ دوسرے یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں قرارت سے مراد عام ہو خواہ قرارۃ حقیقیہ ہو" کقراءۃ الامام والمنفرد" یا قرارۃ حکمیہ "کقراءۃ المقتدی" چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "من کان له امام فقراءۃ الامام له قرأۃ"[3] سے یہی ثابت ہوتا ہے کما سیأتی۔

---

[1] والفرق بینهما ان العلّة ما کان مدار الحکم فی تلک المسألۃ خاصۃ والشاهد ما لا یکون مدارا فیه وانما یلائمه فیذکر لاجل ملائمته ومناسبته وله نظائر فی الحدیث (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۸) مرتب عفی عنه

[2] وانظر للتفصیل معارف السنن (ج ۳ من ص ۲۰۶ إلی ص ۲۱۵) مرتب عفی عنه

[3] سنن ابن ماجه (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا ۱۲

حدیث عبادہ میں فصاعداً کی زیادتی

اس حدیث کی سب سے بہترین توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے " فصل الخطاب فی مسئلة أمّ الکتاب " میں کی ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں " فصاعداً " کی زیادتی صحیح روایات میں ثابت ہے گویا پوری حدیث اس طرح ہے " لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب فصاعداً "[1] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمِّ سورت کا بھی وہی حکم ہے جو فاتحۃ الکتاب کا ہے۔ فما هو جوابکم فی ضمّ السورة فهو جوابنا فی الفاتحة۔ بلکہ حنفیہ کا مسلک تو صاف ہے اور ان کو جوابدہی کی ضرورت ہی نہیں اس لئے کہ " فصاعداً " کی زیادتی کے بعد حدیث کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جو شخص مطلق قرارت نہ کرے یعنی نہ ضمِّ سورت کرے نہ فاتحہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ گویا عدمِ صلوٰۃ کا حکم قرارت کے بالکل منتفی ہوجانے پر لگے گا۔[2]

" فصاعداً " کی زیادتی پر امام بخاریؒ نے " جزء القراءة " میں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ صرف معمر کا تفرّد ہے ورنہ دوسرے راوی اس کو ذکر نہیں کرتے لہٰذا یہ زیادتی قابلِ اعتبار نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو معمر نہایت ثقہ ہیں بلکہ ان کو " اثبت الناس فی الزهری " قرار دیا گیا ہے اور یہ حدیث زہری ہی سے مروی ہے لہٰذا ان کا تفرّد قابلِ قبول ہے۔ " لأنّ زیادة الثقة مقبولة "۔

دوسرے حقیقت یہ ہے کہ " فصاعداً " کی زیادتی میں معمر متفرد بھی نہیں! ورنہ زیادتی دوسرے ثقہ راویوں سے بھی مروی ہے چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے " فصل الخطاب " میں ثابت

---

[1] کما فی الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۶۹) " باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعةٍ وانّه اذا لم یحسن الفاتحة ولاامکنه تعلّمها قرأ ماتیسّر له غیرها " والسنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۴۵) کتاب الافتتاح " باب ایجاب قراءة فاتحة الکتاب فی الصلوٰة " فی کلیهما عن طریق معمر ۱۲ سیفی عفی عنه

[2] اس سے متعلق کچھ بحث " درس ترمذی " (ج ۱ ص ۵۰۸ تا ۵۱۲، طبع اول) باب ما جاء انّه لاصلوٰة الّا بفاتحة الکتاب کے تحت گذر چکی ہے فلیطالع ۱۲ سیفی عفی عنه

کیا ہے کہ معمرؒ کے علاوہ سفیانؒ[1] بن عیینہؒ، امامؒ[2] اوزاعیؒ، شعیبؒ[3] بن ابی حمزہؒ اور عبد[4] الرحمٰن بن اسحاق مدنیؒ نے ان کی متابعت کی ہے[5] صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

البتہ امام بخاریؒ نے یہاں ایک دوسرا مضبوط اعتراض کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر بالفرض یہ زیادتی صحیح ہو تب بھی حدیثِ باب کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ صلوٰۃ کی نفی فاتحہ اور سورت دونوں کی نفی پر موقوف ہے بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ فاتحہ کی قراءت تو فرض ہے جس کے ترک سے صلوٰۃ کی نفی لازم آئے گی لیکن اس سے زائد کا پڑھنا واجب نہیں محض مستحب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ سیبویہ نے "الکتاب" میں لکھا ہے کہ کلامِ عرب میں لفظ "فصاعداً" ایجاب ماقبلہ وتخییر مابعدہٗ" کے لئے آتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص کہے "بِعْهُ بدرهم فصاعداً" تو اس کا مطلب محاورہ کی رو سے یہ ہوگا کہ ایک درہم میں بیچنا واجب ہے اور اس سے زیادہ میں اختیار ہے لہٰذا اسی طرح حدیث زیرِ بحث میں بھی قراءتِ فاتحہ فرض اور اس سے زیادہ مسنون یا مستحب ہوگی۔

قواعدِ عربیہ کی روشنی میں لفظ "فصاعداً" کی تحقیق

امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب کسی حنفی عالم کے کلام میں نہیں ملتا البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے "فصل الخطاب" میں اس کا نہایت شافی وکافی جواب دیا ہے، ان کی یہ بحث نہایت دقیق ہے جس کو ان کے شاگردِ رشید حضرت علامہ بنوریؒ نے معارف[1] السنن میں تشریح کے ساتھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "فصاعداً" محاورات

---

[1] کما فی روایۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من ترک القراءۃ فی صلوتہ ۱۲

[2] کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) واحسن الکلام فی ترک القراءۃ خلف الامام (ج ۲ ص ۲۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] حوالۂ بالا

[4] معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) (بحوالۃ جزء القراءۃ خلف الامام) واحسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸) بحوالۃ کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱ وفصل الخطاب ص ۲ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] نیز "فصاعداً" کی زیادتی صالح بن کیسان سے بھی منقول ہے، کذا فی احسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸) بحوالۃ عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۹) ۱۲ سیفی عفی عنہ (حاشیہ ۱ آئندہ صفحہ پر ملاحظہ ہو)

عرب میں سے ایک محاورہ ہے اور محاورہ کا قاعدہ یہ ہے کہ انہیں کسی قاعدہ میں منضبط نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ کلیۃً سماع پر موقوف ہوتے ہیں اور کسی ایسے اصول کے پابند نہیں ہوتے جو ہر قسم کے سیاقِ کلام میں مطرد ہو بلکہ محاورات کا حکم مختلف سیاقات میں بدلتا رہتا ہے چنانچہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک محاورہ جملہ خبریہ میں ایک معنیٰ دیتا ہے اور انشائیہ میں دوسرے معنیٰ۔ سیاقِ اثبات میں اس کے ایک معنیٰ ہوتے ہیں اور سیاق نفی میں دوسرے۔ یہی حال "فصاعداً" کا ہے۔ کلام عرب کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ "فصاعداً" کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، ایک معنیٰ اس کے بیشک "ایجاب ماقبلہ وتخییر مابعدہ" کے بھی آتے ہیں، جیسے "بعْهُ بدرهم فصاعداً" لیکن بعض اوقات اس کے بالکل برعکس یہ لفظ "ادخال مابعدہٗ فی حکم ماقبلہٗ" کے لئے بھی آتا ہے جیسے "مشیت میلین فصاعداً" جس کا مطلب یہ ہے کہ میلین سے زیادہ بھی میلین کے حکم یعنی مَشْی میں داخل ہے اس کے ایک معنی توزیع (تقسیم الآحاد علی الآحاد) کے بھی آتے ہیں جیسے "بعته بدرهم فصاعداً" جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس جنس کے بعض افراد ایک درہم میں فروخت کئے اور بعض افراد اس سے زائد میں، ومن هذا القبیل "قرأت کل یوم جزءاً من القرآن فصاعداً"۔

لہٰذا صرف ایک مثال پیش کر کے یہ دعویٰ درست نہیں کہ "فصاعداً" ہمیشہ ایک ہی معنیٰ کے لئے آتا ہے بلکہ جب "فصاعداً" میں یہ تینوں احتمالات ممکن ہیں تو "لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب فصاعداً" کو "بعْهُ بدرهم فصاعداً" پر نہیں بلکہ "مشیت میلین فصاعداً" پر قیاس کیا جائے گا، اور لفظ "فصاعداً" "ادخال مابعدہٗ فی حکم ماقبلہ" کے لئے ہوگا نہ کہ ایجاب اور تخییر کے لئے، بالخصوص جبکہ زیر بحث حدیث جملہ خبریہ ہے اور امام بخاریؒ کی بیان کردہ مثال "بعه بدرهم فصاعداً" جملہ انشائیہ ہے وہاں نفی ہے یہاں اثبات، لہٰذا "فصاعداً" یہاں "ادخال مابعدہٗ فی حکم ما قبلہ" ہی کے لئے ہے جس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث مذکور میں لفظ "فصاعداً" ترکیب کے اعتبار سے "فاتحۃ الکتاب" سے حال واقع ہو رہا ہے اور تقدیر عبارت اس طرح ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ؎ فلیطالع من شاء (ج ۳ من ص ۲۲۷ إلیٰ ص ۲۳۸) تحت عنوان "کلمۃ فی تحقیق قولہ "فصاعداً" علی قواعد العربیۃ"۔ سیفی عفی عنہ

"لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب" حال کو "نھا صاعدۃ الی سورۃ غیرھا" اور یہ بات طے شدہ ہے کہ حال ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے، اور دوسری طرف یہ قاعدہ بھی مسلّم ہے کہ جب کسی مقید پر نفی داخل ہو تو وہ صرف قید کی نفی ہوتی ہے یا قید اور مقید دونوں کے مجموعہ کی، صرف مقید بدون القید کی نفی کسی حال نہیں ہوتی، لہٰذا جب "فصاعداً" "فاتحۃ الکتاب" کے لئے قید بنا اور اس پر "لم یقرأ" کی نفی داخل ہوئی تو یہ نفی یا تو صرف "فصاعداً" کی ہوگی یا فاتحہ اور "فصاعداً" دونوں کی، صرف فاتحہ کی نفی کسی صورت نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ صرف مقید بدون القید ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا فساد یا تو صرف ضمّ سورت کے چھوڑنے پر لازم آئے یا فاتحہ اور ضمّ سورت دونوں کے بیک وقت چھوڑنے پر، صرف فاتحہ کے چھوڑنے پر فساد صلوٰۃ کا کوئی سوال نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ اس کے مطابق "بعہ بدھم فصاعداً" میں بھی لفظ "فصاعداً" ایجاب ماقبلہ وتخییر مابعدہ کے لئے نہیں ہوسکتا کیونکہ "فصاعداً" وہاں پر بھی حال ہوگا اور "درھم" کے لئے قید بنے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حال کے قید بننے کی جو تقریر اوپر کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ "فصاعداً" میں اصل یہ ہے کہ قید کے معنیٰ ہوں البتہ اگر کہیں کوئی قرینہ اس کے خلاف پر دلالت کر رہا ہو تو اس کے خلاف معنیٰ بھی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ "بعہ بدرھم فصاعداً" میں اہل عرب کا مخصوص استعمال اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں پر قید کے معنیٰ مراد نہیں، اس کے برخلاف زیر بحث حدیث میں اس قسم کا کوئی قرینہ پایا نہیں جارہا جو اس اصل معنیٰ سے عدول کا سبب بن سکتا ہو، لہٰذا یہاں پر لفظ "فصاعداً" اپنے اصلی معنیٰ پر برقرار رہے گا، بلکہ اس اصلی معنیٰ کے حق میں کچھ مزید شواہد بھی موجود ہیں اور وہ یہ کہ بعض روایات میں یہاں پر "فصاعداً" کے بجائے "وما تیسّر"[1]

---

[1] کما فی روایۃ ابی سعیدؓ قال اُمرنا أن نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسّر" عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ۔ وعند البیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۶۰ باب الاقتصار علی قراءۃ بعض السورۃ) قال اَمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وبما تیسّر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اور "فما زاد"[1] جیسے الفاظ بھی مروی[2] ہیں جو "ادخال ما بعدہٗ فی حکم ما قبلہٗ" کے معنیٰ کے لئے متعین ہیں۔

بہر حال "فصاعداً" یا اس جیسی دوسری زیادتی کے ثبوت کے بعد اگر حضرت عبادہؓ کی حدیث سے قراءت فاتحہ خلف الامام کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے تو قرأتِ سورت خلف الامام کا وجوب بھی ثابت ہو سکتا ہے فما ھو جوابکم فی وجوب السورۃ فھو جوابنا فی الفاتحۃ۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث

شافعیہ وغیرہ کی دوسری دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے جو صحیح مسلم[3] میں موجود ہے اور امام ترمذیؒ نے بھی اسے تعلیقاً نقل کیا ہے[4] "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال

---

[1] کما فی روایۃ ابی ھریرۃ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ۔ وعند البیھقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۳۷) باب فرض القراءۃ فی کل رکعۃ بعد التعوذ ۱۲ سیفی عفا اللہ عنہ

[2] نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت اس طرح مروی ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وآیتین معھا"، علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۵) باب القراءۃ فی الصلوٰۃ کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں قلت ھو فی الصحیح خلا قولہ "وآیتین معھا" وفیہ الحسن بن یحیی الخشنی ضعفہ النسائی والدارقطنی ووثقہ دحیم وابن عدی وابن معین فی روایۃ۔ نیز روایات میں اسی مفہوم کی دوسری زیادتیاں بھی مروی ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے "احسن الکلام" (ج ۲ ص ۲۹ و ۳۰) طبع ادارہ نشر واشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ) ۱۲ رشید اشرف سیفی وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

[3] (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمھا قرأ ما تیسر لہ غیرھا۔ ولفظہ "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیھا بأم القرآن فھی خداج ثلاثاً غیر تمام۔ فقیل لأبی ھریرۃؓ انا نکون وراء الامام فقال اقرأ بھا فی نفسک فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال قال اللہ تعالیٰ قسمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین الخ" مرتب عفی لہ

[4] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جھر بالقراءۃ ۱۲ م

من صلّی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بأم القرآن فہی خداج غیر تمام فقال لہ حامل الحدیث انی أکون احیاناً وراء الإمام قال اقرأ بہا فی نفسک (اللفظ للترمذی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دو جزء ہیں ایک مرفوع ہے جس میں صرف اتنا ارشاد ہے کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز نامکمل ہے لیکن یہ حکم حنفیہ کے دوسرے دلائل کی روشنی میں امام اور منفرد کا ہے، اور دوسرا جزء حضرت ابوہریرہؓ پر موقوف ہے کہ انہوں نے فاتحہ خلف الامام کے بارے میں فرمایا "اقرأ بہا فی نفسک" سو اوّل تو یہ حضرت ابوہریرہؓ کا اپنا اجتہاد ہے جو احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں، دوسرے یہ ارشاد اس معنیٰ میں بھی ہوسکتا ہے کہ تلفظ کے بغیر دل دل میں سورۂ فاتحہ پڑھی جائے، اور بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ بعض اوقات فی نفسہٖ کا محاورہ حالت انفراد کے لئے بھی ہوتا ہے لہٰذا "اقرأ بہا فی نفسک" کے معنیٰ ہوئے "اقرأ بہا حال کونک منفرداً" اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث قدسی میں ارشاد ہے "فان ذکرنی فی نفسہ ذکرتہ فی نفسی وان ذکرنی فی ملأ ذکرتہ فی ملأ خیر منہم"[1] اس میں "فی نفسہٖ" کا "فی ملأ" سے تقابل اس بات کو ظاہر کر رہا ہے کہ "فی نفسہ" سے حالت انفراد مراد ہے۔

ابوقلابہ کی روایت

شوافع کی ایک دلیل ابوقلابہ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لأصحابہ ہل تقرءون[2]

---

[1] صحیح البخاری (ج۲ ص۱۱۰۱) کتاب الرد علی الجہمیۃ وغیرہم التوحید، باب قول اللہ "ویحذرکم اللہ نفسہ" وہذہ الروایۃ ایضاً روایۃ ابی ہریرۃ واخرجہا مسلم فی صحیحہ (ج۲ ص۳۴۳) فی باب فضل الذکر والدعاء والتقرب إلی اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہ، من کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار ۱۲ سیفی جعلہ اللہ خادماً لعلوم الحدیث ۱۲

[2] أخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج۱ ص۳۷۴) تحت باب من رخص فی القراءۃ خلف الامام، عن ھشیم قال اخبرنا خالد عن ابی قلابۃ مرسلاً، وأخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج۲ ص۱۲۷) تحت باب القراءۃ خلف الامام رقم الحدیث ۲۷۶۶ عن الثوری عن خالد الحذاء عن ابی قلابۃ عن محمد ابن ابی عائشۃ عن رجل من اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم (مرفوعاً) بہذا اللفظ، قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلکم تقرءون والامام یقرأ، مرتین أو ثلاثاً، قالوا نعم یا رسول اللہ! انا لنفعل، قال فلا تفعلوا الا ان یقرأ احدکم بفاتحۃ الکتاب ۱۲ رشید اشرف

خلف امامکم ؟ فقال بعض نعم ، وقال بعض لا ، فقال ان کنتم لا بدّ فاعلین فلیقرأ أحدکم فاتحة الکتاب فی نفسہ .

اس کا جواب[1] یہ ہے کہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترک قرأت خلف الامام کو آپؐ نے افضل قرار دیا ، لہٰذا یہ حدیث شافعیہ کے خلاف ہے ۔ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ اس سے بہرحال قرأت فاتحہ خلف الامام کا جواز ثابت ہوتا ہے لہٰذا یہ حنفیہ کے خلاف ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے یہ حدیث صلوٰۃ سرّیہ سے متعلق ہو اور سرّی نمازوں کے بارے میں حنفیہ کا مسلکِ مختار جواز قرأتِ فاتحہ خلف الامام کا ہے ۔

شافعیہ وغیرہ کی ایک دلیل حضرت ابو قتادہؓ کی روایت بھی ہے " أنّ[2] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال أتقرؤن خلفی قالوا نعم قال فلا تفعلوا الا بفاتحة الکتاب "

اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو اس کی سند میں مالک بن یحییٰ راوی ضعیف ہے ۔ نیز دوسرے دلائل کی موجودگی میں یہ بھی صلواتِ سرّیہ پر محمول ہوسکتی ہے ۔

شافعیہ وغیرہم کے ان کے علاوہ بھی متعدد دلائل ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی روایت ایسی نہیں ہے جو بیک وقت صریح بھی ہو اور صحیح بھی ، یعنی اوّل تو ان کی مستدل اکثر احادیث ضعیف ہیں اور جو روایات صحیح ہیں وہ غیر صریح ہیں اور حالت انفراد یا حالت امامت پر محمول ہوسکتی ہیں ۔ دلائل واجوبہ کی تفصیل مطوّلات میں دیکھی جاسکتی ہے یہاں اس بسط کا موقعہ نہیں[3]

---

[1] قال العلامة العثمانیؒ فی اعلاء السنن (ج ۴ ص ۱۰۴) تحت باب قوله تعالیٰ " وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا الخ " قلت هذا (ای حدیث ابی قلابة) ایضاً مضطرب الاسناد والمتن الخ ۱۲ مرتب عفی عنه

[2] سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۶۶) باب من قال یقرأ خلف الامام فیما یجهر فیه وفیما یسر فیه ۱۲ مرتب

[3] فان انت تحبّ التفاصیل فعلیک أن تطالع احسن الکلام فی ترک القراءة خلف الامام (ج ۲) واعلاء السنن (ج ۴ من ص ۴۲ إلی ص ۱۲۴) باب قوله تعالیٰ " وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ الخ " ۱۲ سیفی عفی عنه

دلائلِ احناف

آیت قرآنی

حنفیہ کی سب سے پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت[1] ہے " وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ "۔

یہ آیت تلاوتِ قرآن کے وقت استماع اور انصات کے وجوب پر صریح ہے اور سورۂ فاتحہ کا قرآن ہونا مجمع علیہ ہے لہٰذا اس سے قراءتِ فاتحہ خلف الامام کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

اس آیت سے حنفیہ کے استدلال پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں مثلاً ایک مشہور اعتراض یہ ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں بلکہ خطبۂ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی اور مطلب یہ ہے کہ جب امام خطبہ کہے جس میں قرآن کریم کی آیات بھی ہوتی ہیں اس وقت تم خاموش رہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن جریر اور امام ابن ابی حاتم وغیرہ نے اپنی تفسیروں میں اور امام بیہقیؒ نے کتاب[2] القراءۃ میں حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض حضرات صحابہؓ قراءت خلف الامام کیا کرتے تھے ا ہ پر یہ آیت

---

[1] الجزء التاسع سورۃ الاعراف رقم الآیۃ ۲۰۴،

[2] (ص ۷۸ رقم ۲۱۶) طبع ادارۃ احیاء السنۃ، گوجرانوالہ "اخبرنا ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الحافظ رحمۃ اللہ انا عبد الرحمٰن بن الحسن القاضی نا ابراہیم بن الحسین نا آدم بن ابی ایاس نا ورقاء عن ابن ابی نجیح عن مجاھد قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الصلوٰۃ فسمع قراءۃ فتی من الانصار فنزل " وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا " نیز کتاب القراءۃ (ص ۷۸ رقم ۲۱۶) ہی میں ابو العالیہ کی روایت مروی ہے " اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ اخبرنا ابو علی الحسین ابن علی الحافظ حدثنا ابو یعلی حدثنا المقدمی حدثنا عبد الوھاب عن المھاجر عن ابی العالیۃ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی قرأ فقرأ اصحابہ فنزلت " فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا " فسکت القوم وقرأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم " یہ دونوں روایات آیت مذکورہ کے نماز سے متعلق ہونے پر دال ہیں۔ امام بیہقیؒ نے دونوں روایات کو منقطع قرار دیکر ان سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش فرمائی ہے لیکن علامہ سرفراز خان صاحب صفدر دامت فیوضہم نے " احسن الکلام " (ج ۱ ص ۱۰۶ و ۱۱۰) میں اس کا مسکت جواب دیکر دونوں روایات کو قابل استدلال قرار دیا ہے۔ واللہ الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب ۱۲ رشید اشرف جعلہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ۔

نازل ہوئی " وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا " یہ روایت اگرچہ مرسل ہے لیکن یہ حضرت مجاہدؒ کی مرسل ہے جن کو " اعلم الناس بالتفسیر " کہا گیا ہے۔ یہ امام المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے خاص شاگرد ہیں اور تفسیر میں ان کے مقام بلند کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ حافظ ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ان سے نقل کیا ہے کہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس لئے جاتا تھا کہ ان کی خدمت کروں اور ان سے استفادہ کروں لیکن وہ مجھے خدمت کا موقعہ دینے کے بجائے خود میری خدمت کرتے تھے اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حضرت مجاہدؒ کی رکاب پکڑ کر چلا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر میں ان کی مراسیل حجت ہیں۔

اس کے علاوہ ابن جریر طبری وغیرہ نے بشیر بن جابر سے روایت نقل کی ہے " قال صلّی ابن مسعودؓ سمع ناسا یقرؤن مع الامام، فلما انصرف قال اما آن لکم أن تفقهوا اما آن لکم ان تعقلوا، وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا کما امرکم الله " ــــ اخرجه الطبری[۲]۔ اس روایت سے واضح ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے فقیہ صحابی اس آیتِ قرآنی کو نماز کے متعلق قرار دیتے تھے لہٰذا حقیقت یہی ہے کہ اس آیت کا سببِ نزول نماز ہے نہ کہ خطبہ ــــ اور خطبۂ جمعہ اس کا سببِ نزول ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ یہ آیت مکی ہے اور جمعہ مدینہ طیبہ میں مشروع ہوا اس کے علاوہ آیت میں قراءتِ قرآن کا ذکر ہے اور خطبہ میں تمامتر قرآنی آیات نہیں ہوتی بخلاف نماز کی قراءت کے کہ وہ تمامتر قرآن ہے، لہٰذا نماز آیت کا مدلولِ مطابقی ہے اور خطبہ آیت کا زیادہ سے زیادہ مدلولِ تضمنی ہوسکتا ہے۔

اس کے جواب میں شافعیہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ خود حضرت مجاہدؒ ہی سے ایک دوسری روایت[۳] یہ ہے کہ یہ آیت خطبۂ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے " الاتقان " میں اور حضرت شاہ ولی اللہؒ نے

---

[۱] اعلاء السنن (ج۴ ص۴۳ طبع تھانہ بھون) باب قوله تعالیٰ واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا والنهی عن القراءۃ خلف الامام الخ ۱۲ [۲] انظر روح المعانی (ج۵ ص۱۵۰ رقم الآیۃ ۲۰۴) ۱۲

[۳] عن مجاهد فی قوله " واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا " قال فی الخطبۃ یوم الجمعۃ " کتاب القراءۃ خلف الامام للبیهقی ص۹۱ رقم ۲۳۳ و ۲۳۴) طبع ادارۃ احیاء السنۃ، گوجرانوالہ) باب ذکر ما احتج به من رأی وجوب القراءۃ خلف الامام الخ ۱۲ مرتب عفی عنه

"الفوز الکبیر" میں یہ بات بڑی وضاحت سے بیان کی ہے کہ بعض اوقات صحابہؓ و تابعینؒ کسی آیت کے بارے میں کوئی واقعہ بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ "نزلت فی کذا" یا "نزلت الآیة فی کذا" ان جیسے الفاظ سے ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ یہ واقعہ اس آیت کا سبب نزول ہے بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بھی آیت کے حکم میں شامل ہے۔ یہاں بھی یہی صورت ہے کہ حضرت مجاہدؒ کا ارشاد کہ "یہ آیت خطبۂ جمعہ کے بارے میں ہے" بلاشبہ اسی صورت پر محمول ہے یعنی یہاں ان کا قول سببِ نزول کے بیان کے لئے نہیں ہے کیونکہ اگر خطبۂ جمعہ کو سببِ نزول کہا جائے تو تاریخی اعتبار سے یہ کسی طرح ممکن نہیں اس لئے کہ جیسا کہ بیان کیا جا چکا یہ آیت مکی ہے اور خود حضرت مجاہدؒ اس کا سبب نزول نماز کو قرار دے چکے ہیں، لہٰذا حضرت مجاہدؒ کی دونوں روایتوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آیت کا سبب نزول تو نماز ہی ہے البتہ اس کے عموم میں خطبہ بھی داخل ہے لہٰذا نماز کو جو اس آیت کا حقیقی سببِ نزول ہے اس کے مفہوم سے کیسے خارج کیا جا سکتا ہے۔

اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ اس آیت کے بارے میں عقلاً صرف تین احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ صرف نماز کے بارے میں ہو اس صورت میں ہمارا مدعا ثابت ہے، دوسرے یہ کہ یہ آیت نماز اور خطبہ دونوں کے بارے میں ہو تو تب بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، تیسرا یہ کہ یہ صرف خطبۂ جمعہ کے بارے میں ہو، اور نماز سے متعلق نہ ہو، صرف اس صورت میں ہمارا استدلال تام نہیں ہوگا، لیکن یہ احتمال مردود ہے کیونکہ آیت مکی ہے اور خود شافعیہ بھی اس کے قائل نہیں کیونکہ وہ خود قراءتِ سورۃ خلف الامام کے ترک پر اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں (انتہی کلامہ) چنانچہ خود شافعیہ میں علامہ سیوطیؒ نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نماز اس آیت کے مفہوم میں شامل ہے۔

آیت مذکورہ سے حنفیہ کے استدلال پر شوافع کی جانب سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں استماع کا حکم دیا گیا ہے جو صلوٰۃ جہریہ میں تو ہو سکتا ہے لیکن صلوٰۃ سریہ میں ممکن نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ میں جو حضرات صلوات سریہ میں جواز قراءت کے قائل ہیں ان کے

---

[1] کما فی روایة عن مجاهد فاستمعوا له وانصتوا فی الصلوٰة والخطبة. کتاب القراءة خلف الامام للبیهقی (ص ۹۰ رقم ۲۳۰) سیف عفی عنه.

مسلک پر تو اس اعتراض سے کوئی اثر نہیں پڑتا البتہ جو حضرات سریہ میں بھی ترک قراءت کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں دو حکم دئے گئے ہیں ایک استماع کا دوسرے انصات کا، استماع کا حکم صلوات جہریہ کے لئے ہے اور انصات کا صلوات سریہ کے لئے۔

احناف کی مستدل احادیث

حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث

حنفیہ کا دوسرا استدلال صحیح مسلم[1] میں حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی طویل روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "أن رسول الله صلی الله علیه وسلم خطبنا فبيّن لنا سُنّتنا وعلّمنا صلوٰتنا فقال اذا صلّيتم فاقيموا صفوفكم ثم ليؤمّكم احدكم فاذا كبّر فكبّروا، واذا قرأ فانصتوا" واذا قال "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" فقولوا آمين الخ" نیز حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں بھی " واذا قرأ فانصتوا" کے الفاظ آئے ہیں، مکمل روایت اس طرح ہے "عن[2] ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبّر فكبّروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا اللّٰهمّ ربنا لك الحمد" ان دونوں حدیثوں میں امام کی قراءت کے وقت مطلقاً انصات کا حکم دیا گیا ہے جو قراءتِ فاتحہ اور قراءتِ سورۃ دونوں کے لئے عام ہے، اور ان کے درمیان تفریق کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ یہاں آپؐ ایک ایک عمل کے بارے میں طریقہ بیان فرما رہے ہیں اگر فاتحہ اور سورت کی قراءت کے حکم میں کوئی فرق ہوتا تو آپؐ اسے ضرور بیان فرماتے اس کے بجائے آپؐ نے صرف "اذا قرأ" ارشاد فرمایا جس کا صریح جب امام قراءت کرے تو مقتدی خاموش ہو جائے۔

---

[1] (ج ۱ ص ۱۷۴) باب التشهد فی الصلوٰۃ، وسندہٗ هكذا "حدثنا اسحاق بن ابراهیم (المشهور باسحاق بن راهویه ۱۲ مرتب) قال اخبرنا جریر عن سلیمان التیمی عن قتادة عن یونس بن جبیر عن حطان بن عبد الله الرقاشی قال صلیت مع ابی موسیٰ الاشعری الخ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] نسائی (ج ۱ ص ۱۴۶) تاویل قوله عز وجل "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ"

شوافع وغیرہ کی طرف سے یہاں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ "وإذا قرأ فأنصتوا" کی زیادتی صحیح نہیں، کیونکہ یہی حدیث حضرت انس[۱] اور حضرت عائشہؓ[۲] سے بھی مروی ہے، اور ان میں سے کوئی بھی "وإذا قرأ فأنصتوا" ذکر نہیں کرتا، نیز ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں سلیمان تیمی، قتادہؒ سے اس روایت کے نقل کرنے میں متفرد ہیں، لہٰذا اس روایت سے استدلال درست نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی بلاشبہ صحیح ہے اور ثابت ہے، اور خود امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے، اور یہ پورا قصہ صحیح مسلم میں مذکور ہے، جہاں امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے، وہ اس طرح کہ جب امام مسلمؒ اپنی صحیح کا املاء کراتے ہوئے اشعریؓ کی حدیث پر پہنچے جس میں "وإذا قرأ فأنصتوا" کی زیادتی سلیمان التیمی کے طریق سے مروی ہے، اس وقت امام مسلمؒ کے شاگرد ابوبکر بن اخت ابی النضر نے اس حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا تو امام مسلمؒ نے جواب دیا: "ترید احفظ من سلیمان؟"[۳]

جہاں تک حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات کا تعلق ہے ان میں اگرچہ "وإذا قرأ فأنصتوا" کا جملہ موجود نہیں،[۴] لیکن یہ کوئی قابلِ تعجب بات نہیں، اس لئے کہ

---

[۱] اخرجہ الترمذی فی جامعہ (ج ۱ ص ۴۸) تحت باب ماجاء اذا صلی الامام قاعدا فصلوا قعودا، قال اخبرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن فرس فجحش (بضم الجیم وکسر المہملۃ) فصلی بنا قاعدا فصلینا معہ قعودا ثم انصرف فقال انما الامام او قال انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا رکع فارکعوا واذا رفع فارفعوا واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ الخ واخرجہ البخاری ایضا فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۰) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ،

[۲] اخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوۃ القاعد، وفیہ وقال انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا رکع فارکعوا واذا رفع فارفعوا واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] مسلم (ج ۱ ص ۱۷۴) ۱۲

[۴] البتہ حضرت انسؓ کی ایک روایت کے ایک ضعیف طریق میں "واذا قرأ فانصتوا" کی زیادتی موجود ہے، انظر کتاب القراءۃ للبیہقی (ص ۱۱۳ و ۱۱۴) رقم الحدیث ۲۸۵، لیکن امام بیہقیؒ اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وہذا مما یتفرد بہ سلیمان بن ارقم وہو متروک، جرحہ احمد بن حنبل ویحیی بن معین وغیرہما

البتہ کتاب القراءۃ (ص ۱۱۳، رقم ۲۸۳) ہی میں حضرت انسؓ کی ایک دوسری حدیث مروی ہے: "اخبرنا ابو عبداللہ الحافظ انا جعفر الخلدی نا الحسن بن علی بن شبیب المعمری نا احمد بن المقدام نا الطفاوی حدثنا ایوب عن الزہری عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قرأ الامام فانصتوا" یہ روایت بھی قابلِ استدلال ہے، اس پر موجود اعتراضات وجوابات کی تفصیل احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۱۹ تا ۲۲۲) میں دیکھی جا سکتی ہے ۱۲ رشید اشرف ستره اللہ بعیوب نفسہ وجعل یومہ خیرا من امسہ۔

ذخیرۂ احادیث میں ایسی بے شمار مثالیں ہیں جن میں کسی صحابی نے ایک زیادتی ذکر کی ہو، اور کسی نے ذکر نہیں کی، ایسے ہی مواقع کے لئے "زیادۃ الثقۃ مقبولۃ" کا قانون بنایا گیا ہے۔

جہاں تک قتادہؒ سے "واذا قرأ فانصتوا" کی زیادتی نقل کرنے میں سلیمان تیمی کے تفرد کا تعلق ہے سو وہ بالاتفاق ثقہ ہیں، اور "زیادۃ الثقۃ مقبولۃ" ہی کے قاعدہ سے ان کا تفرّد مضر نہیں، پھر حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت میں اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تیمی متفرد بھی نہیں، چنانچہ عمرؓ بن عامر، سعیدؓ بن ابی عروبہ اور ابو عبیدہؓ نے قتادہ سے اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تیمی کی متابعت کی ہے۔

لہ و ۲ و انظر سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۳۰) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ واختلاف الروایات، والسنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۶، طبع دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن) باب من قال یترک المأموم القراءۃ فیما جہر فیہ الامام بالقراءۃ،

امام دارقطنیؒ اور امام بیہقیؒ نے اگرچہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں سالم بن نوح کو ضعیف قرار دے کر متابعت کو ناقابلِ اعتبار قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۸۰) میں اور مولانا سرفراز خانصاحب صفدر نے "احسن الکلام" (ج ۱ ص ۱۹۲ و ۱۹۳) میں اس کا مسکت جواب دیکر سالم بن نوح کی روایت کو قابلِ استدلال قرار دیا ہے، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی کان اللہ لہ وجعلہ للہ،

سلہ علامہ نیمویؒ "تعلیق التعلیق" میں تحریر فرماتے ہیں "قلت ثم ظفرت بصحیح ابی عوانۃ بتوفیق اللہ تعالیٰ فوجدت فیہ متابعًا آخر لسلیمان التیمی، قال حدثنا سہل بن بحر الجندیسابوری قال حدثنا عبداللہ بن رشید ثنا "ابو عبیدۃ" عن قتادۃ عن یونس بن جبیر عن حطان بن عبداللہ الرقاشی عن ابی موسی الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرأ الامام فانصتوا واذا قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین، انظر آثار السنن (ص ۸۰) باب فی ترک القراءۃ خلف الامام فی الجہریۃ ۱۲ مرتب حفظہ اللہ ورعاہ،

کلہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت پر بھی یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں "واذا قرأ فانصتوا" کی زیادتی نقل کرنے میں ابو خالد احمر منفرد ہیں، سو اول تو وہ باتفاق ثقہ ہیں، اور ان کا تفرّد مضر نہیں، دوسرے نسائی (ج ۱ ص ۱۴۶) میں تاویل قولہ عزّ وجلّ واذا قرئ القرآن الخ کے تحت محمد بن سعد انصاری نے جو ثقہ ہیں ان کی متابعت کی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام مسلمؒ سے جب حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کی صحت کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا "ھو عندی صحیح" (مسلم ج ۱ ص ۱۷۴)، بہرحال حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث بھی بے غبار ہے ۱۲ سیفی عفی عنہ

اس سلسلے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک عجیب تحقیق بیان فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "انما جعل الامام لیؤتم بہ" کی حدیث چار صحابۂ کرامؓ سے مروی ہے، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ، ان میں سے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیثوں میں "واذا قرأ فأنصتوا" کی زیادتی موجود ہے اور حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی حدیثوں میں یہ زیادتی موجود نہیں، احادیث کے تتبع اور غور کرنے سے اس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث دو مرتبہ ارشاد فرمائی، ایک مرتبہ "واذا قرأ فأنصتوا" بھی اس میں شامل تھا، اور ایک مرتبہ شامل نہیں تھا، پہلی مرتبہ آپؐ نے یہ حدیث سقوط عن الفرس کے واقعہ میں ارشاد فرمائی جب آپؐ نے بیٹھکر نماز پڑھائی صحابۂ کرامؓ نے اس وقت آپؐ کے پیچھے کھڑے ہوکر نماز پڑھنی شروع کی، تو آپؐ نے ان کو بیٹھنے کا اشارہ فرمایا، اور نماز کے بعد یہ حدیث ارشاد فرمائی اور آخر میں فرمایا: "واذا صلی جالساً فصلوا جلوساً، کما فی روایۃ عائشۃؓ[1]" اور حضرت انسؓ کی روایتؓ[2] میں یہ الفاظ ہیں "واذا صلی قاعداً فصلوا قعوداً اجمعون" اس موقع پر چونکہ آپؐ کا اصل منشأ یہ مسئلہ بیان کرنا تھا کہ جب امام بیٹھکر نماز پڑھا رہا ہو تو مقتدیوں کو بھی بیٹھکر ہی نماز پڑھنی چاہئے، اس لئے آپؐ نے ذکر میں تمام ارکانِ صلوٰۃ کا استیعاب نہیں فرمایا، البتہ ضمناً بعض دوسرے ارکان کا بھی ذکر آگیا، بہرحال استیعاب چونکہ مقصود نہیں تھا اس لئے اس موقعہ پر آپؐ نے "واذا قرأ فأنصتوا" کا جملہ ارشاد نہیں فرمایا، پھر اس موقعہ پر چونکہ حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں موجود تھے، اس لئے انھوں نے "انما جعل الامام لیؤتم بہ" کی حدیث کو "واذا قرأ فأنصتوا" کی زیادتی کے بغیر روایت کیا، اس موقعہ پر حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ مدینہ طیبہ میں موجود نہیں تھے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ کی تصریح کے مطابق سقوط عن الفرس کا واقعہ ۵ھ میں پیش آیا، اس وقت تک حضرت ابوہریرہؓ مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے، اس لئے کہ وہ ۷ھ میں اسلام لائے، اسی طرح حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ بھی اُس وقت حبشہ

---

[1] عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

[2] ترمذی (ج ۱ ص ۲، و ۳) باب ما جاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً ۱۲

ہیں تھے، اور وہ بھی ۷ھ میں حبشہ سے واپس آئے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ میں سے کوئی بھی سقوط عن الفرس کے موقعہ پر موجود نہیں تھے جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات جس حدیث کی روایت کر رہے ہیں وہ سقوط عن الفرس کے واقعہ کے بہت بعد یعنی ۷ھ میں یا اس کے بھی بعد ارشاد فرمایا گیا ہے، اور اس وقت چونکہ اس حدیث کا منشا صرف بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم بیان کرنا نہیں تھا بلکہ یہ قاعدہ کلیہ بیان کرنا تھا کہ مقتدی کو امام کی متابعت کرنی چاہئے، اس لئے اس موقعہ پر آپؐ نے تمام ارکان میں متابعت کا طریقہ بتایا، اور "وإذا قرأ فأنصتوا" کا بھی اضافہ فرمایا، لہٰذا حضرت انسؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کا واقعہ بالکل جدا ہے، اور اس کا سیاق بھی مختلف ہے، اور حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کی احادیث کا سیاق اور واقعہ بالکل دوسرا ہے، اور پہلے واقعہ میں "وإذا قرأ فأنصتوا" کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں بھی یہ زیادتی ضعیف ہو۔[1]

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث

حنفیہ کی تیسری دلیل اگلے باب[2] میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف من صلاة جهر فيها بالقراءة فقال هل قرأ معي

---

[1] حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں "وإذا قرأ فأنصتوا" کی زیادتی کو صحیح سمجھنے والے حضرات کی فہرست مع حوالہ جات کتب "احسن الكلام في ترك القراءة خلف الامام" (ج ۱ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) میں ملاحظہ فرمائیں۱۲ رشید اشرف سیفی

[2] باب ما جاء في ترك القراءة خلف الامام إذا جهر بالقراءة (ترمذی ج ۱ ص ۶۵) ترمذی کے علاوہ یہ روایت حدیث کی دوسری معتبر کتب میں بھی موجود ہے، دیکھئے موطأ امام مالکؒ (ص ۶۹) ترك القراءة خلف الامام فيما جهر فيه، نسائی (ج ۱ ص ۱۴۶) ترك القراءة خلف الامام فيما جهر به، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من رأى القراءة إذا لم يجهر، سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب إذا قرأ الامام فأنصتوا، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۵۰) باب من قال يترك المأموم القراءة فيما جهر فيه الامام بالقراءة، كتاب القراءة خلف الامام للبیهقی (ص ۱۱۷، رقم الحديث ۲۶۳) طبع ادارہ احیاء السنۃ، گوجرانوالہ) جزء القراءة خلف الامام للبخاری (ص ۸۱ رقم الحديث ۲۷۰) باب من نازع الامام القراءة فيما جهر لم يؤمر بالاعادة، ۱۲ مرتب جعله الله خادم السنة المطهرة وسهل له امر تخريج الاحاديث۔

احد منا معي آنفا فقال رجل نعم يا رسول الله قال اني اقول مالي أنازع القرآن قال فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يجهر فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلوات بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ اس بات کو بھی واضح کر رہی ہے کہ قراءۃ خلف الامام کو منازعۃ القرآن قرار دیئے جانے کے بعد صحابہ کرام نے قرارت خلف الامام کو ترک کر دیا تھا، اس حدیث میں یہ تاویل بھی نہیں ہو سکتی کہ اس میں قراءۃ سورۃ خلف الامام سے منع کیا گیا ہے، نہ کہ قراءۃ خلف الامام سے، کیونکہ اس میں آپؐ نے ممانعت کی علت بھی بیان فرما دی ہے، اور وہ ہے منازعۃ القرآن، اور یہ علت جس طرح قراءۃ سورۃ میں پائی جاتی ہے اسی طرح قراءۃ فاتحہ میں بھی پائی جاتی ہے، لہٰذا دونوں کا حکم ایک ہے۔

اس حدیث پر شوافع کی جانب سے پہلا اعتراض[1] یہ کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار ابن اُکیمۃ اللیثی پر ہے جو مجہول ہے، لہٰذا یہ روایت قابلِ استدلال نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن اکیمہ لیثی ثقہ راوی ہیں، اور بہت سے محدثین نے اُن کی توثیق[2] کی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی راوی کی محدثین توثیق کریں تو اس پر جہالت کا الزام نہیں رہتا، اور ابن اکیمہ کے غیر مجہول اور ثقہ ہونے کی اس سے بڑی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ امام

---

[1] انظر السنن الکبری للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۹) باب من قال یترک المأموم القراءۃ فیما جہر فیہ الامام بالقراءۃ ۱۲ مرتب

[2] قال المارديني، قلت: اخرج حديثه ابن حبان في صحيحه وحسنه الترمذي، وقال اسمه عمارة ويقال عمرو واخرجه ايضاً ابو داؤد ولم يتعرض له بشيء وذلك دليل على حسنه عنده كما عرف وفي الكمال لعبد الغني روى عن ابن اكيمة مالك ومحمد بن عمرو وقال ابن سعد توفي سنة احدى ومائة وهو ابن تسع وسبعين وقال ابن ابي حاتم سألت أبي عنه فقال صحيح الحديث حديثه مقبول وقال ابن حبان في صحيحه اسمه عمرو وهو واخوه عمر ثقتان وقال ابن معين روى عنه محمد بن عمرو وغيره وحسبك برواية ابن شهاب عنه وفي التمهيد كان يحدث في مجلس سعيد بن المسيب وهو يصغي الى حديثه وبحديثه قال هو ابن شهاب وذلك على جلالته عندهم وثقته انتهى كلامه وهذا كله ينفي عنه الجهالة، انتهى كلام المارديني، ۱۲ كذا في الجوهر النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۲ ص ۱۵۸) باب من قال يترك المأموم القراءة الخ ۱۲

رشید اشرف جعلہ اللہ فی عینہ صغیراً وفی اعین الناس کبیراً۔

مالکؒ نے مؤطاؔ میں اُن کی یہ روایت ذکر کی ہے، اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مؤطا کی تمام روایات صحیح ہیں،

اس حدیث پر شافعیہ نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس میں "فانتھی الناس عن القراءۃ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کا جملہ امام زہریؒ کا ادراج ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اگر بالفرض یہ امام زہریؒ ہی کا ارشاد ہو تب بھی ظاہر ہے کہ امام زہریؒ نے یہ بات صحابۂ کرامؓ کا عمل دیکھ کر ہی کہی ہوگی، دوسرے واقعہ یہ ہے کہ یہ امام زہریؒ کا ادراج نہیں، بلکہ حضرت ابوہریرہؓ کا قول ہے، جیسا کہ ابوداؤد میں ابن السرح کے طریق میں اس کی تصریح ہے کہ: "وقال ابن السرح فی حدیثہ قال معمر عن الزھری قال أبوھریرۃ فانتھی الناس" اور بعض حضرات کو اس جملہ کے مُدرج من الزھریؒ ہونے کا جو مغالطہ لگا ہے اس کا اصل سبب بھی ابوداؤد ہی سے واضح ہو جاتا ہے، چنانچہ امام ابوداؤدؒ آگے نقل کرتے ہیں: "قال سفیان وتکلم الزھری بکلمۃ لم أسمعھا، فقال معمر انہ قال فانتھی الناس" مطلب یہ کہ حضرت سفیانؒ فرماتے ہیں کہ جب امام زہریؒ نے اپنے حلقۂ درس میں یہ حدیث بیان فرمائی تو "مالی أنازع القرآن" کے بعد کا جملہ میں سُن نہ سکا، تو میں نے اپنے ہمسبق معمر سے پوچھا کہ استاذ نے کیا فرمایا؛ اس پر معمر نے کہا "انہ قال فانتھی الناس" چونکہ معمر نے جواب میں اس قول کی نسبت امام زہریؒ کی طرف فرمائی، تو اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ امام زہریؒ کا اپنا مقولہ ہے، حالانکہ درحقیقت وہ حضرت ابوہریرہؓ کا قول ہے، ـــــــ تیسرے "فانتھی الناس عن القراءۃ" کا جملہ حنفیہ کے استدلال کے لئے موقوف علیہ نہیں، بلکہ ان کا استدلال "مالی أنازع القرآن" سے ہی پورا ہو جاتا ہے،

اس حدیث پر تیسرا اعتراض امام ترمذیؒ نے کیا ہے، کہ خود حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے قراءۃ فاتحہ خلف الامام کے بارے میں فرمایا: "إقرأ بھا فی نفسک"

لہ (ص ۹۹) ترک القراءۃ خلف الامام فیما جہر فیہ ۱۲

کہ (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من رأی القراءۃ اذا لم یجہر ۱۲

کہ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ماجاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جہر بالقراءۃ ۱۲

لیکن اس کا مفصل جواب پیچھے گزر چکا ہے، اور شافعیہ کے اصول کے مطابق تو امام ترمذیؒ کا یہ اعتراض کسی بھی طرح صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ شافعیہ کا اصول یہ ہے کہ "العبرة بما روی لا بما رأی" یعنی اگر راوی کا فتوی اس کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو تو شافعیہ حدیث پر عمل کرتے ہیں فتوی کو چھوڑ دیتے ہیں،

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

حنفیہ کی چوتھی دلیل حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان له امام فقراءة الامام له قراءة"[1]

یہ حدیث صحیح بھی ہے اور حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی، کیونکہ اس میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیا گیا ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے، لہٰذا اس کو قراءت کی ضرورت نہیں، پھر اس حدیث میں مطلق قراءت کا حکم بیان کیا گیا ہے، جو قراءت فاتحہ اور قراءت سورة دونوں کو شامل ہے۔ لہٰذا دونوں میں امام کی قراءت حکماً مقتدی کی قراءت سمجھی جائے گی، لہٰذا مقتدی کا قراءت کو ترک کرنا "لا صلاة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب" کے تحت نہیں آتا،

حنفیہ کی اس دلیل پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں،

① پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حفاظِ حدیث نے اسے موقوف علی جابر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کسی قوی اور ثقہ راوی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا۔

---

[1] اللفظ لابن ماجہ فی سننہ (ص ۶۱، باب اذا قرأ الامام فانصتوا) واخرجه محمد فی المؤطا (ص ۹۸ و ۹۹) باب القراءة فی الصلاة خلف الامام، وابن ابی شیبة فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۷۷) من کرہ القراءة خلف الامام، وعبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحدیث ۲۷۹۶، والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۶، طبع رحیمیہ دیوبند) باب القراءة خلف الامام والبیہقی فی سننہ الکبری (ج ۲ ص ۱۶۰) باب من قال لا یقرأ خلف الامام علی الاطلاق، وفی کتاب القراءة خلف الامام له (ص ۱۲۲، طبع ادارة احیاء السنة گوجرانوالہ) باب ذکر اخبار یحتج بها من زعم ان لا قراءة خلف الامام بحال، ذکر خبر روی عن جابر بن عبداللہ الخ. واخرجه الدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۱ : ۱ الی ۳۲۵) باب ذکر قوله صلی اللہ علیه وسلم من کان له امام الخ ۱۲ رشید اشرف ارشدہ اللہ لما یحبہ ویرضاہ ووفقہ له ،

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور شریک وغیرہ اسے مرفوعاً روایت کرتے ہیں[1]، لہٰذا یہ اعتراض قابلِ اعتنا نہیں،

② دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عبداللہ بن شداد بن الہاد عن جابر بن عبداللہ کے طریق[2] سے مروی ہے، اور عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے ثابت نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد بن الہادؓ صحابی ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "الاصابہ" میں لکھا ہے کہ "له رؤية" لہٰذا یہ حضرت جابرؓ کے معاصر ہیں، اگرچہ صغار صحابہ میں سے ہیں، چنانچہ یہ حدیث صحیح علیٰ شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض حضرت عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے نہ ہو تب بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی، اور مرسل صحابی باجماع حجت ہے،

③ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ دارقطنی[3] وغیرہ میں یہ حدیث "عبداللہ بن شداد عن ابی الولید عن جابر بن عبداللہ" کے طریق سے مروی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد نے یہ حدیث براہِ راست حضرت جابرؓ سے نہیں سُنی تھی، بلکہ بیچ میں ابوالولید کا واسطہ ہے، اور ابوالولید مجہول ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابوالولید خود حضرت عبداللہ بن شداد کی کنیت ہے، دراصل روایت یوں تھی "عن عبداللہ بن شداد بن الہاد ابی الولید عن جابرؓ" کسی کاتب نے غلطی سے "ابی الولید" سے پہلے لفظ "عن" کا اضافہ کر دیا، لہٰذا حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ بن شداد اور حضرت جابرؓ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں،

④ چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار امام ابو حنیفہؒ[4]، حسن بن عمارہ[5]

---

[1] وقال العلامۃ الآلوسی فی روح المعانی (المجلد الخامس الجزء التاسع ص ۱۵۱، سورۃ الاعراف رقم الآیۃ ۲۰۴)، فہؤلاء سفیان وشریک وجریر وابوالزبیر رفعوہ بالطرق الصحیحۃ فبطل عدہم فیمن لم یرفعہ ولو تفرد الثقۃ وجب قبولہ لان الرفع زیادۃ وزیادۃ الثقۃ مقبولۃ فکیف ولم ینفرد، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ،

[2] کما فی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۴) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ ۱۲

[3] (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم الحدیث ۴) ۱۲

[4] چنانچہ امام دارقطنیؒ اپنی سنن (ج ۱ ص ۳۲۳) میں باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ کے تحت امام ابو حنیفہؒ کے طریق سے حضرت جابرؓ کی مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں "لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ غیر ابی حنیفۃ والحسن بن عمارۃ وہما ضعیفان" ۱۲ مرتب عفی عنہ [5] کما فی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم ۵) ۱۲

لیث[1] بن ابی سلیم یا جابر[2] جعفی پر ہے، اور یہ سب ضعیف ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک امام ابو حنیفہ رحؒ کی تضعیف کا تعلق ہے سو اس اعتراض کی کمزوری محتاج بیان نہیں، اور اس کی مفصل تردید مقدمہ میں گذر چکی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر طعن درحقیقت خود جارح کو مجروح کرتا ہے، اور حسن بن عمارہ مختلف فیہ راوی ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ ان کی حدیث درجۂ حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک لیث بن ابی سلیم کا تعلق ہے سو وہ بھی مختلف فیہ راوی ہیں، علامہ ہیثمی رحؒ نے مجمع الزوائد میں متعدد مقامات پر ان کی توثیق کی ہے، اور فرمایا ہے "ثقۃ[3] مدلس"، نیز امام ترمذی رحؒ نے بھی باب[4] التمتع کے تحت ان کی ایک حدیث کی تحسین[5] کی ہے، لہٰذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک جابر جعفی کا تعلق ہے سو وہ بلاشبہ ضعیف[6] ہے، اور خود امام ابو حنیفہ رحؒ نے اس کی تضعیف کی[7] ہے، لیکن حدیث کا مدار اس پر نہیں ہے، بلکہ ہمارے پاس تو اس حدیث کے متعدد طرق ایسے موجود ہیں جن میں نہ جابر جعفی کا واسطہ آتا ہے اور نہ مذکورہ بالا متکلم فیہ رُواۃ میں سے کسی اور راوی کا اور نہ ہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا، چند طرق درج ذیل ہیں،

(۱) پہلا طریق مصنف[8] ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے: "حدثنا مالک بن اسمٰعیل

---

[1] و [2] کما فی روایۃ کتاب القراءۃ للبیہقی (ص ۱۳۲، رقم ۳۱۹ و ۳۲۰ و ۳۲۱) وقال البیہقی بعد ذکر الحدیث عن طرق لیث وجابر بن یزید الجعفی "قال الامام احمد لیث ابن ابی سلیم کان لایحدث عنہ یحییٰ بن سعید القطان وقال یحییٰ بن معین لیث بن ابی سلیم ضعیف وجابر بن یزید الجعفی وقد جرحہ جماعۃ من اہل الحفظ والاتقان الخ رشید اشرف عفی عنہ

[3] چنانچہ ایک روایت کے تحت علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں "وفیہ لیث بن ابی سلیم وہو ثقۃ لکنہ مدلس" اور اس سے اگلی روایت کے تحت فرماتے ہیں "رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح غیر لیث بن ابی سلیم وہو ثقۃ مدلس الخ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۶) باب فی المساجد المشرقۃ والمزینۃ، ۱۲ مرتب حفظہ اللہ عن الخطایا والفتن والبلایا والمحن،

[4] ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) ابواب الحج ۱۲

[5] ترمذی (ج ۲ ص ۱۹۹) باب منہ بعد باب ماجاء فیمن یقرأ من القرآن عند المنام ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] علامہ ہیثمیؒ ایک روایت کے تحت لکھتے ہیں "رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ جابر الجعفی وثقہ شعبۃ والثوری وزہیر بن معاویۃ وہو مدلس وضعفہ الناس (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۹) باب فی بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۱۲ رشید اشرف سیفی

[7] فقال مارأیت اکذب منہ، اسنی المطالب فی احادیث مختلفۃ المراتب ص ۲۵۸، حرف لا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[8] (ج ۱ ص ۳۷۷) من کرہ القراءۃ خلف الامام ۱۲

عن حسن بن سالح عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کل من کان لہ امام فقراءتہ لہ قراءۃ "،

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حسن بن صالح کا سماع ابوالزبیر سے نہیں ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ حسن بن صالح کی ولادت سنہ ۱۰۰ھ میں ہوئی، اور ابوالزبیر کی وفات سنہ ۱۲۸ھ میں[1]، لہٰذا دونوں میں معاصرت ثابت ہے، جو امام مسلمؒ کے نزدیک صحتِ حدیث کے لئے کافی ہے،

(۳) اس حدیث کا دوسرا طریق مسند عبد بن حمید[2] میں اس سند سے مروی ہے؛ حدثنا ابونعیم حدثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ علامہ آلوسیؒ نے اس کو صحیح علیٰ شرط مسلم قرار دیا ہے،

(۳) مسند احمد بن منیع[3] میں یہ حدیث اس سند سے آئی ہے: "اخبرنا اسحٰق الازرق حدثنا سفیان وشریک عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبداللہ بن شداد عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ"،

یہ سند سلسلۃ الذہب ہے، اور صحیح علیٰ شرط الشیخین ہے، کیونکہ اسحٰق الازرق صحیحین کے رجال میں سے ہیں، سفیان ثوریؒ محتاج تعارف نہیں، شریک[4] مسلم کے رجال میں سے ہیں، اور موسیٰ بن ابی عائشہؒ صحاح ستہ کے مشہور ثقہ راوی ہیں،

(۴) مصنف عبدالرزاق[5] میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے: "عبدالرزاق عن الثوری عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبداللہ بن شداد بن الہاد اللیثی قال صلی النبی

---

[1] احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۷۸) بحوالہ تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲

[2] روح المعانی (ج ۵ ص ۱۵۱) الجزء التاسع سورۃ الاعراف رقم الآیۃ ۲۰۴ وفتح القدیر (ج ۱ ص ۲۳۹) فصل فی القراءۃ من باب صفۃ الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

[3] فتح القدیر للشیخ ابن الہمام (ج ۱ ص ۲۳۹) فصل فی القراءۃ فی باب صفۃ الصلوٰۃ، روح المعانی المجلد الخامس الجزء التاسع ص ۱۵۱ سورۃ الاعراف رقم الآیۃ ۲۰۴) مرتب

[4] وقال صاحب اعلاء السنن فی کتابہ (ج ۴ ص ۷۰) باب قولہ تعالیٰ واذا قرئ القرآن الخ بعد ذکر حدیث جابر بہذا السند "وشریک مختلف فیہ اخرج لہ مسلم فی المتابعات وقد تابعہ الثوری الخ ۱۲ مرتب

[5] (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءۃ خلف الامام، رقم الحدیث ۲۷۹۶، ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم الظہر او العصر فجعل رجل یقرأ خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورجل ینھی فلما صلی قال یا رسول اللہ کنت اقرأ وکان ھذا ینھانی فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان له امام فان قراءۃ الامام له قراءۃ" اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم جہری اور سری دونوں قسم کی نماز ہی کے لئے عام ہے،

یہ تمام طرق بالکل صحیح ہیں، اور ان میں سے کسی میں بھی جابر جعفی، حسن بن عمارہ، اور لیث بن ابی سلیم حتیٰ کہ امام ابوحنیفہ تک کا واسطہ نہیں ہے،

پھر جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت پر کوئی کلام نہیں کیا جا سکتا اور ان کی تضعیف خود جارح کے وقار کو مجروح کرتی ہے، لہٰذا ان کی روایت پر بھی شبہ نہیں کیا جا سکتا، اور امام ابوحنیفہؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث جابر جعفی اور اس جیسے دیگر ضعیف راویوں کے واسطہ کے بغیر روایت کی ہے۔[1]

پھر خود حضرت جابرؓ کے اپنے ایک ارشاد سے اُن کی حدیث کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ[2] فرماتے ہیں: "حدثنا اسحاق بن موسیٰ الانصاری حدثنا معن حدثنا مالك عن ابی نعیم وهب بن کیسان انه سمع جابر بن عبد الله یقول[3] من صلی رکعة لم یقرأ فیها بأم القرآن فلم یصل الا ان یکون وراء الامام" ھذا حدیث حسن صحیح،

پھر اس حدیث کا ایک شاہد احقر کو خطیب بغدادیؒ کی تاریخ بغداد[4] میں دستیاب ہوا، انھوں نے محمد بن احمد بن فضالۃ المروزی کے ترجمہ میں یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے، روایت کی سند اس طرح ہے: "اخبرنی ابو القاسم الازھری نا علی بن

---

[1] انظر الموطأ للامام محمد (ص ۹۸) باب القراءۃ فی الصلوٰۃ خلف الامام وغیرہ ۱۲

[2] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۶) باب ما جاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جھر بالقراءۃ ۱۲

[3] امام طحاویؒ نے اس کو مرفوعاً بھی تخریج کیا ہے، جس کی سند یہ ہے: "حدثنا بحر بن نصر قال حدثنا یحییٰ ابن سلام قال حدثنا مالک عن وہب بن کیسان عن جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ" شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۷) باب القراءۃ خلف الامام ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۱ ص ۹۰ و ۹۸)

عمر الغفتی انا ابو جعفر محمد بن احمد بن محمد فضالۃ المروزی نا احمد بن علی ابن سلمان المروزی نا محمد بن عبدۃ نا خارجۃ عن ایوب، عن نافع عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ، اس کی سند میں خارجہ تک تمام رواۃ ثقات ہیں، البتہ اس سے نیچے کے راویوں کی تحقیق کا احقر کو موقع نہ مل سکا البتہ مؤطا امام محمد[1] میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر مروی ہے: "من صلی خلف الامام کفتہ قراءتہ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث[2] بے اصل نہیں، اور اسے

---

[1] (ص ۱۰۱) باب القراءۃ فی الصلوٰۃ خلف الامام ۱۲

[2] حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث، امام بیہقیؒ نے بھی کتاب القراءۃ (ص ۱۵۰ اور ۱۵۱)، رقم ۳۴۷) میں "ذکر خبر آخر یحتج بہ من کرہ القراءۃ خلف الامام وبیان ضعفہ وخطأ من اخطأ فی رفعہ" کے تحت مرفوعاً تخریج کی ہے "اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ اخبرنی ابو عبد اللہ الحسین بن محمد الہروی ثنا ابو بکر احمد بن محمد بن عمر ثنا ابو عبد الرحمن بن محمد بن احمد التیمی نا سوید بن سعید ابو محمد حفظاً نا علی بن مسہر عن عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ،

امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ قال سمعت ابا عبد اللہ الہروی یقول سمعت المنکدری یقول سمعتُ ابا عبد الرحمن التیمی یقول ہذا استخیر اللہ تعالیٰ ان اضرب علی حدیث سوید کلہ من اجل ہذا الحدیث الواحد فی القراءۃ خلف الامام، قال الامام احمدؒ سوید بن سعید تغیر فی آخر عمرہ وکثرت المناکیر فی حدیثہ وہذا الحدیث عند اصحاب عبید اللہ بن عمر موقوفاً غیر مرفوع، انتہی کلام البیہقی،

لیکن مولانا سرفراز خان صاحب صفدر دامت برکاتہم نے احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) میں اس کا تفصیلی جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سوید بن سعید ثقہ راوی ہیں، اکثر حضرات نے انکی توثیق کی ہے مثلاً امام مسلمؒ، امام ابوداؤدؒ، علامہ ذہبیؒ، علامہ بغویؒ، صالح جزرہ، محدث عجلیؒ اور امام دارقطنیؒ وغیرہ بلکہ مسلمہ بن قاسم نے ان کو ثقہ ثقہ قرار دیا ہے، اور میمونی امام احمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ مجھے ان پر کسی کا کلام معلوم نہیں ہوا، ان کے برعکس معدودے چند افراد نے اگرچہ ان پر جرح بھی کی ہے لیکن اس کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ مختلف فیہ رواۃ میں ان کا شمار ہوگا، اور جمہور کی توثیق کی روشنی میں ان کی حدیث کم از کم حسن ضرور ہوگی، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ ولوالدیہ

حضرت جابرؓ کی حدیث کے لئے بطور شاہد پیش کیا جا سکتا ہے،

خلاصہ یہ کہ حضرت جابرؓ کی حدیث بلاشبہ صحیح اور ثابت ہے، اور اس پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات بے بنیاد اور غیر درست ہیں، اور مختلف اسانید و طرق اور متابعات و شواہد کی موجودگی میں اس روایت کو ضعیف یا ناقابلِ استدلال قرار دینا انصاف سے بہت بعید ہے، واللہ الموفق للصواب،

مسلکِ احناف اور آثارِ صحابہ کرامؓ

مختلف فیہ مسائل میں فیصلہ اس بنیاد پر بھی ہوتا ہے کہ اس بارے میں صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مسلک اور معمول کیا تھا، اس رُخ سے اگر دیکھا جائے تو بھی حنفیہ کا بلّہ

لے نیز امام طبرانیؒ نے معجم کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت تخریج کی ہے اسے بھی شاہد بلکہ دلیل مستقل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے: "وعن ابی الدرداءؓ قال سأل رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ أفی کل صلوٰۃ قراءۃ قال نعم فقال رجل من القوم وجب ہذا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما أری الامام اذا قرأ الا کان کافیاً" علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۰) باب القراءۃ فی الصلاۃ میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قلت روی ابن ماجۃ منہ الی قولہ وجب ہذا، رواہ الطبرانی فی الکبیر و اسنادہ حسن" سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۳۲ و ۳۳۳) باب من ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ کے تحت امام دارقطنیؒ نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے جس میں حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں "فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنت اقرب القوم الیہ ما أری الامام اذا أم القوم الا کفاہم" حضرت ابو الدرداءؓ کی اس روایت کو امام نسائیؒ نے اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۴۶) میں "اکتفاء المأموم بقراءۃ الامام" کے تحت اور امام بیہقیؒ نے اپنی سنن کبریٰ (ج ۲ ص ۱۶۲) میں باب من قال لا یقرأ خلف الامام علی الاطلاق کے تحت اس روایت کو تخریج کیا ہے، امام نسائیؒ، امام دارقطنیؒ اور امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابو الدرداءؓ پر موقوف ہے اور اس کو مرفوع بیان کرنے میں زید بن حبابؒ نے غلطی کی ہے،

لیکن یہ اعتراض کسی صورت درست نہیں، اس لئے کہ زید بن حبابؒ باتفاق ثقہ ہیں، اس لئے اگر وہ تنہا ہی اس کو مرفوع بیان کرتے تو بھی حدیث مرفوع سمجھی جاتی، پھر جبکہ وہ اس کو مرفوع بیان کرنے میں متفرد بھی نہیں، کیونکہ ابو صالح کاتب لیث بھی اسے مرفوعاً ہی روایت کرتے ہیں، انظر السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۱۶۲) تفصیلی جواب کے لئے دیکھئے احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۹۱ و ۲۹۲) واللہ الموفق للصواب، ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

بھاری نظر آتا ہے، اور بہت سے آثارِ صحابہ ان کی تائید میں ملتے ہیں،

علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری میں لکھا ہے کہ ترک القراءۃ خلف الامام کا مسلک تقریباً اسّی صحابۂ کرامؓ سے ثابت ہے، جن میں سے متعدد صحابۂ کرام اس سلسلہ میں بہت متشدّد تھے، یعنی خلفاءِ اربعہؓ[1]، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ[2]، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ[3]، حضرت زید بن ثابتؓ[4]، حضرت جابرؓ[5]، حضرت عبداللہ بن عمرؓ[6]

---

[1] امام عبدالرزاقؒ فرماتے ہیں: "أخبرنی موسیٰ بن عقبة ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان کانوا ینہون عن القراءة خلف الامام" (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۱۳۹، تحت رقم ۲۸۱۰، باب القراءة خلف الامام) ——— نیز مصنف (ج ۲ ص ۱۳۹، رقم ۲۸۰۶) ہی میں ایک دوسرا اثر مروی ہے: "عن داؤد ابن قیس عن محمد بن عجلان قال قال علیؓ من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرة قال وقال ابن مسعودؓ ملئ فوہ ترابا، قال وقال عمر بن الخطاب لیس وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر" ۱۲ رشید اشرف زادہ اللہ علماً وعملاً،

[2] وعن ابی وائل قال جاء رجل الی ابن مسعودؓ فقال أقرأ خلف الامام، قال أنصت للقرآن فان فی الصلوٰة شغلاً وسیکفیک ذلک الامام (قال الہیثمیؒ) رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط ورجالہ موثقون، (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) باب القراءة فی الصلوٰة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] ان کا اثر مؤطا امام محمدؒ (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب القراءة فی الصلوٰة خلف الامام میں مروی ہے، فرماتے ہیں "وددتُ ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ جمرة" اس کی سند پر اعتراضات وجوابات کی تفصیل احسن الکلام (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ۳۲۰) میں ملاحظہ فرمائیں، ۱۲ مرتب عافاہ اللہ وزعاہ

[4] حدثنا عمر بن محمد بن زید عن موسیٰ بن سعد بن زید بن ثابت یحدثہ عن جدہ انہ قال من قرأ خلف الامام فلا صلوٰة لہ، مؤطا امام محمدؒ (ص ۱۰۲) باب القراءة فی الصلوٰة خلف الامام ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] مالک عن ابی نعیم وہب بن کیسان انہ سمع جابر بن عبداللہ یقول "من صلّی رکعة لم یقرأ فیہا بام القرآن فلم یصلّ الا وراء الامام"، مؤطا امام مالکؒ (ص ۶۶) ماجاء فی أم القرآن ۱۲ مرتب غفرلہٗ

[6] مالک عن نافع ان عبداللہ بن عمرؓ کان اذا سئل ہل یقرأ احد خلف الامام قال اذا صلّی احدکم خلف الامام فحسبہ قراءة الامام واذا صلّی وحدہ فلیقرأ قال وکان عبداللہ بن عمر لا یقرأ خلف الامام (مؤطا امام مالکؒ ص ۶۸ ترک القراءة خلف الامام فیما جہر فیہ) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

اور حضرت عبداللہ بن عباس[1] وغیرہم رضوان اللہ علیہم اجمعین،

ھذا آخر ما اردنا ایرادہ فی ھذا الباب ولھذا البحث تفاصیل مطولۃ مبسوطۃ فی موضعھا[2] وفی ھذا القدر کفایۃ للطالبین انشاء اللہ تعالیٰ،

واللہ الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب

---

[1] ص ۶۔ ابا حمزۃ قال قلت لابن عباس أقرأ والامام بین یدی فقال لا، شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۱۰۰، باب القراءۃ خلف الامام ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ،

[2] اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے (۱) اعلاء السنن ج ۴ ص ۴۲ تا ص ۱۱۷، باب قولہ تعالیٰ واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الخ (۲) معارف السنن ج ۳ ص ۱۸۳ تا ۲۱۰، باب ما جاء فی القراءۃ خلف الامام، (۳) فاتحۃ الکلام فی القراءۃ خلف الامام (اردو) لصاحب اعلاء السنن، (۴) احسن الکلام فی ترک القراءۃ خلف الامام (اردو) مؤلفہ مولانا محمد سرفراز خانصاحب صفدر مدظلہم ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ما جاء اذا دخل احدکم المسجد فلیرکع رکعتین

"اذا جاء احدکم المسجد فلیرکع رکعتین" داؤد ظاہری[1] کے نزدیک حدیث باب میں "فلیرکع رکعتین" کا امر وجوب کے لئے ہے، جبکہ جمہور اس کو استحباب کے لئے قرار دیتے ہیں[2]۔

"قبل ان یجلس" یہ تحیۃ المسجد کے وقت مستحب کا بیان ہے، چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی، بلکہ جلوس کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے، جبکہ شوافع اس کے قائل ہیں کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہوجاتی ہے،

حنفیہ کا استدلال حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت[3] سے ہے فرماتے ہیں: "دخلت علیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو فی المسجد فقال لی یا اباذر اصلیت؟ قلت لا، قال فقم فصل رکعتین"۔

پھر اگر تحیۃ المسجد کا موقع نہ ملے[4] تو اسے چاہئے کہ ایک مرتبہ "سبحان اللہ والحمد للہ ولا الٰہ الا اللہ واللہ اکبر" پڑھ لے[5]، واللہ اعلم،

---

[1] وذہب ابن حزم من الظاہریۃ الی عدم الوجوب کما فی الفتح (ای فتح الباری ج ۱ ص ۴۴۷) کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] جمہور داؤد ظاہری کی مستدل تمام احادیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، اس لئے کہ اگر تحیۃ المسجد واجب ہوتی تو صحابہ کرام اس کے پڑھنے کا بیحد اہتمام فرماتے، حالانکہ ان کا عام معمول تحیۃ المسجد پڑھنے کا نہ تھا، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۴۰) میں "من رخص ان یمر فی المسجد ولا یصلی فیہا" کے تحت مروی ہے، "حدثنا ابوبکر قال حدثنا عبد العزیز بن محمد الدراوردی عن زید بن اسلم قال "کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدخلون المسجد ثم یخرجون ولا یصلون ورأیت ابن عمر یفعلہ" رشید اشرف ارشدہ اللہ لما یحبہ ویرضاہ دفقہ لہ

[3] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۴۰) من کان یقول اذا دخلت المسجد فصل رکعتین ۱۲

[4] بحدث او شغل او الکراہۃ فی الوقت، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] قالہ ابو طالب فی "القوت" کما فی رد المحتار وتحیۃ المسجد الحرام الطواف، کما ذکرہ القاری فی شرح المناسک الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی کراهیة ان یتخذ علی القبر مسجدا

"عن ابن عباس قال لعن رسول الله صلی الله علیه وسلم زائرات القبور" عورتوں کی زیارت قبور کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے دو روایتیں ہیں، ایک کراہت تحریمی کی اور دوسری جواز کی، ان دونوں روایتوں میں تطبیق یہ ہے کہ عورتوں سے اگر قبروں پر جزع فزع کا اندیشہ ہو تب تو ان کا جانا مکروہ ہے، اور اگر جزع فزع کا اندیشہ نہ ہو تو بوڑھی عورتوں کے لئے جانا جائز ہے، البتہ جوان خواتین کے لئے مکروہ ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ بظاہر اس وقت سے متعلق ہے جب زیارتِ قبور مطلقاً ناجائز تھی، جیسا کہ اس ممانعت اور پھر اس کے منسوخ ہونے کا علم حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی روایت[1] سے ہوتا ہے، "کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور فزوروھا" بہرحال زیارتِ قبور کی ممانعت منسوخ ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ نسخ اور "زوروھا" کا حکم رجال ونساء دونوں ہی کے لئے ہے کیونکہ قرآن وحدیث میں بکثرت احکام بیان کرتے ہوئے صیغۂ مذکر سے خطاب کیا گیا ہے جبکہ باتفاق ان احکام میں عورتیں بھی شریک ہیں،

"والمتخذین علیہا المساجد"[2] امام احمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک قبر کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھنا حرام ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے، اور یہی حکم قبر پر کھڑے ہوکر نماز پڑھنے کا ہے، حدیث باب کا محمل یہی دو صورتیں ہیں، لیکن اگر قبرستان میں نماز کے لئے کوئی الگ جگہ بنادی گئی ہو تو وہ اس میں داخل نہیں،

"والسُّرُج" چراغ جلانا اگر مُردوں کو نفع پہنچانے کی نیت سے ہو تو ناجائز ہے اور یہاں یہی مراد ہے، البتہ زائرین کی آسانی کے لئے روشنی کرنے میں مضائقہ نہیں، بشرطیکہ اسراف کی حد تک نہ پہونچے،

باب ماجاء فی النوم فی المسجد

"کنا ننام علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی المسجد ونحن شباب"

---

[1] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۴) فی آخر کتاب الجنائز ۱۲

[2] یکرہ ان یبنی مسجد علی القبر وقال الہندی والمراد ان یسوی القبر مسجدا فیصلی فوقہ، الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۳۰۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

جمہور فقہاء کے نزدیک مسجد میں سونا مکروہ ہے، امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا مسلک یہی ہے، اور یہی مذہب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت طاؤسؒ، حضرت مجاہدؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی منقول ہے، (امانی عمدۃ القاری ج ۲ ص ۲۱۸) البتہ معتکف اور مسافر کے لئے سونے کی اجازت دی ہے، اور اسی حکم میں وہ شخص بھی داخل ہے جس کا کوئی گھر نہ ہو، البتہ علامہ ابراہیم حلبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مسافر کو بھی یہ چاہئے کہ جب اس کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو تو وہ اعتکاف کی نیت کرلے، چنانچہ فرماتے ہیں: "والأحوط أن ینوی الاعتکاف لیخرج من الخلاف" (کبیری شرح منیۃ ص ۶۱۲) اور علامہ شامیؒ نے فتاویٰ عالمگیریہ سے نقل کرکے اس حکم کو مسافر اور غیر مسافر دونوں کے لئے عام رکھا ہے، کہ جب کسی کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو وہ اعتکاف کی نیت کرلے، اور پہلے مسجد میں جاکر کچھ عبادت کرے، پھر جو چاہے کرے (رد المحتار، ص ۴۴۴ ج ۱)

البتہ امام شافعیؒ کے مسلک میں نوم فی المسجد مطلقاً جائز ہے، وہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، نیز علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں نقل کیا ہے کہ مسجد میں سونا اصحابِ صفہ[1]، عرنیین[2]، حضرت علیؓ[3] اور حضرت صفوان بن امیہؓ[4] وغیرہ صحابہؓ سے ثابت ہے، جمہور ان تمام واقعات کو حالتِ مسافرت پر محمول کرتے ہیں، اور حضرت ابن عمرؓ اگرچہ مسافر نہ تھے، لیکن ان کا کوئی گھر نہ تھا، چنانچہ صحیح بخاریؒ[5] میں حدیثِ باب کے ساتھ یہ الفاظ موجود ہیں: "وھو شابٌ أعزب، لا أھل له"، اور علامہ بنوریؒ نے مسند دارمیؒ کے حوالے سے

---

[1] کما فی روایۃ طخفۃ بن قیس عند ابن ماجۃ فی سننہ (ص ۵۵) باب النوم فی المساجد وفی روایۃ سلیمان بن یسار عند ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۸۴ و ۸۵) فی النوم فی المسجد ۱۲ مرتب غفی عنہ الحفی والجلی،

[2] ان سے متعلقہ روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے نہ مل سکی ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] کما فی روایۃ سہل بن سعد عند البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المسجد ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] اپنی ناقص تلاش سے احقر کو ان سے متعلقہ روایت نہ مل سکی ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المسجد ۱۲

حضرت ابوذرؓ کی یہ حدیث[1] نقل کی ہے کہ "اتانی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأنا نائم فی المسجد فضربنی برجلہ فقلت یا نبی اللہ غلبتنی عینی النوم" اور اس سے نوم کی کراہت پر استدلال کیا ہے، کیونکہ آپؐ نے اُن کے پاؤں مار کر بیدار کیا، اور انھوں نے بھی بیدار ہو کر معذرت کی،
(معارف السنن ص ۳۱۱ ج ۳)

باب ماجاء فی کراھیۃ البیع والشراء وانشاد الضالۃ[2] والشعر فی المسجد

"نھی عن تناشد الاشعار فی المسجد" بظاہر یہ حدیث[3] اس کے معارض ہے جس میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مسجد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اشعار پڑھنا منقول ہے، دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ اگر شعر حمد و ثناء اور دفاعِ اسلام کے خاطر ہو تو اس کا پڑھنا جائز[4] ہے، بصورتِ دیگر مکروہ ہے،

---

[1] علامہ نور الدین ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۱ و ۲۲) باب النوم فی المسجد کے تحت یہ روایت اس طرح ذکر کی ہے "عن اسماء بنت یزید ان اباذر الغفاریؓ کان یخدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاذا فرغ من خدمتہ اوی الی المسجد وکان ہو بیتہ یضطجع فیہ فدخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ فوجد اباذر منجدلاً فی المسجد ملقی علی الجدالۃ وہی الارض، فی المسجد فنکبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برجلہ حتی استوی جالساً فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا اراک نائماً قال ابوذر یا رسول اللہ فاین انام ہل لی بیت غیرہ؟ (قال الہیثمیؒ) قلت فذکر الحدیث ویأتی بتمامہ فی الخلافۃ ان شاء اللہ رواہ احمد والطبرانی رواہ بعضہ فی الکبیر وفیہ شہر بن حوشب وفیہ کلام وقد وثق ۱۲ رشید اشرف، وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

[2] قال الشیخ (ای العلامۃ الکشمیریؒ) واما انشاد الضالۃ فلہ صورتان: احدہما ہی ان یخرج وینشد خارج المسجد ثم ینشرہ فی المسجد لاجل اجتماع الناس فیہ، والثانیۃ ان ینشد فی المسجد نفسہ فی نشرہ فیہ بہذا یجوز الثانی من غیر لغط وشغب، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۱۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] انبرنا قتیبۃ قال حدثنا سفیان عن الزہری عن سعید بن المسیب قال مر عمر بحسان بن ثابت وہو ینشد فی المسجد فلحظ الیہ فقال قد انشدت وفیہ من ہو خیر منک ثم التفت الی ابی ہریرۃ فقال اسمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اجب عنی اللہم ایدہ بروح القدس قال اللہم نعم، نسائی (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) کتاب المساجد الرخصۃ فی انشاد الشعر الحسن فی المسجد ۱۲ رشید اشرف لسترہ اللہ بحبیب نفسہ وجعل یومہ خیراً من امسہ۔

[4] بل وان لم یکن فیہ ما ذکرنا فیجوز ایضاً، علی ہذا یدل کلام الطحاوی فی الجزء الثانی من شرح معانی الآثار فی باب روایۃ الشعر ہل ہی مکروہۃ ام لا؟ ۱۲ مرتب عفی عنہ

وَعن البیع والشراء فیہ" اس کی کراہت پر اتفاق ہے[1]،

"وان یتحلق[2] الناس فیہ یوم الجمعۃ قبل الصلوٰۃ" بعض حضرات کے نزدیک اس نہی کی علت خود اس ہیئت کی کراہت ہے، جبکہ بعض کے نزدیک اس کی علت خطبہ سننے میں رکاوٹ کا پیدا ہونا ہے، پہلی صورت میں یہ حکم ہر وقت کے لئے عام ہوگا اور دوسری صورت میں وقتِ خطبہ کے ساتھ مخصوص، والثانی اظہر، واللہ اعلم

باب ماجاء فی المسجد الذی أسّس علی التقویٰ

"امتری رجل من بنی خدرۃ ورجل من بنی عمرو بن عوف فی المسجد الذی أسس علی التقویٰ فقال الخدری ھو مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال الآخر ھو مسجد قباء فاتیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک فقال ھو ھذا یعنی مسجدہ وفی ذلک خیر کثیر"

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ "لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰی" سے مراد مسجدِ نبوی ہے، جبکہ جمہور مفسرین اس کے قائل ہیں کہ اس سے مراد مسجدِ قبا ہے[3]، اسی لئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت تو مسجدِ قبا ہی کے بارے میں نازل ہوئی تھی، لیکن اس حدیث میں آپ نے القول بالموجب کے طور پر مسجدِ نبوی کو بھی "مسجد أسس علی التقویٰ" قرار دیا۔ "القول بالموجب" کا مطلب یہ ہے کہ جو صفت کسی ادنیٰ شے میں ثابت کی گئی ہو اسے اعلیٰ میں بطریقِ اولیٰ ثابت کیا جائے، اور یہ بلاغت کی اصطلاح ہے۔

درحقیقت دونوں صحابیوں میں سے ایک صحابی کے انداز سے آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ وہ مسجدِ نبوی کو "أُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰی" کا مصداق نہیں سمجھے، اس لئے آپ نے جواب علیٰ اسلوب الحکیم دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت اگرچہ مسجدِ قبا کے بارے میں نازل ہوئی

---

[1] جوز الفقہاء البیع والشراء فی المسجد للمعتکف من غیر ان یحضر المبیع کما فی عامۃ متون الحنفیہ، (معارف السنن ج ۳ ص ۳۱۳) ۱۲

[2] تحلق القوم أی جلسوا حلقۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] فعن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما والضحاک انہ مسجد قباء (روح المعانی جلد ۶ جزء ۱۱ ص ۱۹، سورۃ توبہ رقم الآیۃ ۱۰۸) مرتب عفی عنہ

لیکن مسجدِ نبوی بھی بلاشبہ اس کا مصداق ہے،

باب ماجاء فی ایّ المساجد افضل

"صلاۃ فی مسجدی ھذا خیر من الف صلوٰۃ فیما سواہ" ایک روایت[1] میں پچاس ہزار کا ذکر ہے، لیکن سنداً ایک ہزار والی روایت زیادہ راجح ہے، اور اگر پچاس ہزار والی روایت درست بھی مان لی جائے تو بھی دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہ ہوگا، اس لئے کہ عددِ اقل عددِ اکثر کی نفی نہیں کرتا،

پھر علامہ نوویؒ اور محب طبری کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ فضیلت مسجدِ نبوی کے اس حصہ کے ساتھ خاص ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مسجدِ نبوی کا جزء تھا، جبکہ جمہور کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ فضیلت صرف عہدِ نبوی کی مسجد سے متعلق نہیں، بلکہ جتنی توسیعات اس میں ہوئیں یا ہوں گی وہ بھی اس کے مصداق میں داخل ہیں، علامہ عینیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ یہاں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہوگئے ہیں، لہٰذا تسمیہ راجح ہوگا، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجدِ نبوی میں آپؐ کے بعد ہونے والے اضافوں کا علم تھا، لہٰذا آپؐ کا قول "فی مسجدی ھذا" آپؐ کے بعد ہونے والے تمام اضافوں کو شامل ہے، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو خلفاء راشدین مسجدِ نبوی میں زیادتی کی اجازت نہ دیتے،

نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ مسجدِ نبوی میں اضافہ سے فارغ ہوگئے تو فرمایا

---

[1] حدثنا ہشام بن عمار حدثنا ابو الخطاب الدمشقی حدثنا زریق ابو عبد اللہ الالہانی عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الرجل فی بیتہ بصلوٰۃ وصلوٰتہ فی مسجد القبائل بخمس وعشرین صلوٰۃ وصلوٰتہ فی المسجد الذی یجمع فیہ بخمسمأۃ صلوٰۃ وصلوٰتہ فی المسجد الاقصیٰ بخمسین الف صلوٰۃ وصلوٰتہ فی مسجدی بخمسین الف صلوٰۃ وصلوٰتہ فی المسجد الحرام بمأۃ الف صلوٰۃ، سنن ابن ماجہ (ص ۱۰۲) باب ماجاء فی الصلوٰۃ فی المسجد الجامع، وانظر مشکاۃ المصابیح (ج ۱ ص ۷۲) باب المساجد ومواضع الصلوٰۃ فی آخر الفصل الثالث۔ منہ ۱۲ رشید اشرف سیفی وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ،

"لو... مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ذی الحلیفۃ لکان منہ"[1]

"الا المسجد الحرام" صحیح روایات سے مسجدِ حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت ہے، لہٰذا اس استثناء کا صحیح مطلب[2] یہ ہے کہ "الا المسجد الحرام فانہ افضل"۔ پھر یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے جو مسجدِ نبوی کی نماز کو مسجدِ حرام کی نماز سے افضل قرار دیتے ہیں[3]،

"لا تشد الرحال الا الی ثلاثۃ مساجد مسجد الحرام ومسجدی ھذا والمسجد الاقصیٰ"۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں[4]، لہٰذا حصولِ ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی

---

[1] وفاء الوفاء باخبار دار المصطفیٰ (ج ۲ ص ۴۹۷) فی آخر الفصل الثانی عشر فی زیادۃ عمر بن الخطابؓ، لیکن اس روایت میں عبد العزیز بن عمران متروک ہے کما صرح بہ صاحب وفاء الوفاء،

نیز وفاء الوفاء ہی میں اسی مقام پر حضرت ابو ہریرہؓ کی بھی مرفوع روایت مروی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لو بنی ہذا المسجد الی صنعاء کان مسجدی" اس روایت کے بارے میں صاحب وفاء الوفاء فرماتے ہیں، "رویٰ ابن شبۃ ویحییٰ والدیلمی فی مسند الفردوس بسند فیہ متروک" بہرحال ان روایات کے ضعف کے باوجود ایک درجہ میں اُن سے جمہور کے قول کی تائید ضرور ہو جاتی ہے ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

[2] والایجوز من حیث الاستثناء ان یکون المراد انہ مساو لمسجد المدینۃ او افضل او مفضول کما حکی الاحتمالات الثلاثۃ فی "العمدۃ" (ج ۳ ص ۶۸۶) عن ابن بطال والکرمانی، الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۲) بتغیر

[3] واحتج مالکؒ ومن وافقہ کالحافظ البدر العینی والقاضی عیاض من حدیث انسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اللّٰہم اجعل بالمدینۃ ضعفی ماجعلت بمکۃ من البرکۃ، رواہ الشیخان ومن حدیث سیدنا عمر بن الخطابؓ موقوفاً علیہ "الصلوٰۃ فی مسجدہ صلی اللہ علیہ وسلم یضاعف علی صلوٰۃ فی المسجد الحرام فیکون مائتی الف صلوٰۃ فی غیرہ" ہذا الملخص مافی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] البتہ مذکورہ تین مساجد کے بعد مسجدِ قباء کو دوسری مساجد کے مقابلہ میں فضیلت حاصل ہے چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "من خرج حتیٰ یاتی ہذا المسجد مسجد قباء فصلی فیہ کان عدل عمرۃ (ای عدل ثواب عمرۃ)، نسائی (ج ۱ ص ۱۱۴) کتاب المساجد، فضل مسجد قباء والصلوٰۃ فیہ، لہٰذا اس کا حکم بھی دوسری مساجد سے مختلف ہوگا، لیکن شدِ رحال کے سلسلہ میں مساجدِ ثلاثہ کے ساتھ اس کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اس لئے کہ جو باقاعدہ سفر کرے گا وہ لامحالہ مسجدِ نبوی کی محبت سے سفر کرے گا، اور مسجدِ نبوی کی زیارت کے بعد مسجدِ قباء کی زیارت کیلئے باقاعدہ سفر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، اس لئے کہ مسجدِ قباء زیادہ دور

اور مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے رختِ سفر باندھنا بے فائدہ ہے،

زیارتِ قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت

پھر حدیث مذکور کی بنا پر بعض حضرات نے زیارتِ قبور کے لئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس مسلک کو سب سے پہلے قاضی عیاض مالکیؒ نے اختیار کیا، پھر ان کے بعد علامہ ابن تیمیہؒ نے اس میں انتہائی تشدد اور غلو اختیار کیا، اور اس کی خاطر بہت سی مصیبتیں بھی اٹھائیں، یہاں تک کہ انھوں نے روضۂ اطہر کی زیارت کے لئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا، اور فرمایا کہ اگر مسجد نبوی میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور پھر ضمناً روضۂ اطہر کی بھی زیارت کرلی جائے تو اس کی اجازت ہے، لیکن خاص روضۂ اطہر کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں،

لیکن جمہور نے علامہ ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کو قبول نہیں کیا، اور اس کی تردید کی، بلکہ علامہ تقی الدین سبکیؒ نے تو "شفاء السقام" کے نام سے ان کی تردید میں ایک مفصل کتاب بھی لکھی ہے،

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے، لہٰذا یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اور تقدیرِ عبارت یوں ہے: "لا تشدّ الرحال الی شئ الّا الی ثلثة مساجد" لہٰذا حصولِ برکت اور حصولِ ثواب کے لئے سفر کرنا ان تین مساجد کے ساتھ مخصوص ہے، اور کسی قبر کے لئے سفر کرنا اس حدیث کی وجہ سے ممنوع ہوگا،

اس کے جواب میں جمہور یہ کہتے ہیں کہ استثناء تو بیشک مفرغ ہے لیکن تقدیرِ عبارت یوں نہیں ہے کہ "لا تشدّ الرحال الی شئ الّا الی ثلثة مساجد" کیونکہ اس تقدیر پر تو سفرِ جہاد، سفرِ طلبِ علم، سفرِ تجارت اور کسی عالم کی زیارت کے لئے بھی سفر کرنا ممنوع قرار پائے گا، جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں، لہٰذا تقدیرِ عبارت دراصل یوں ہے "لا تشدّ الرحال الی مسجد الّا الی ثلثة مساجد" اور مقصد یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا، اور یہ تقدیر اس لحاظ سے بھی انسب ہے کہ استثناء مفرغ میں جب مستثنیٰ منہ محذوف نکالا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کے ساتھ کچھ مناسبت ضرور ہونی چاہئے، اور ہم نے

جو مستثنیٰ منہ محذوف نکالا ہے وہ مستثنیٰ کے عین مناسب ہے، پھر اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: "لا ینبغی للمطی ان یشد رحاله الی مسجد یبتغی فیہ الصلوٰۃ غیر المسجد الحرام والمسجد الاقصیٰ ومسجدی ھذا" چنانچہ علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۸۲ و ۶۸۳) میں اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۵۳) میں جمہور کے مسلک پر اسی روایت[۱] سے استدلال کیا ہے، یہ روایت شہر بن حوشب کے طریق سے مروی ہے، جن کے بارے میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "وشھر بن حوشب وثقہ جماعۃ من الائمۃ" اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "وشھر حسن الحدیث وان کان فیہ بعض الضعف" بہر حال اس حدیث کا زیارتِ قبور، طلب علم اور جہاد و تجارت کے اسفار سے کوئی تعلق نہیں۔

پھر جہاں تک روضۂ اطہر کی زیارت کا تعلق ہے اس کی زیارت کی فضیلت کے بارے میں جتنی احادیث مروی ہیں مثلاً "من[۲] زار قبری وجبت لہٗ شفاعتی" یا "من[۳] حج ولم یزرنی فقد جفانی" وغیرہ، سو اس مضمون کی اکثر احادیث ضعیف[۴] ہیں، لیکن امت کا

---

[۱] معارف السنن (ج ۳ ص ۳۳۲) ۱۲

[۲] الجامع الصغیر للسیوطی (طبع المکتبۃ الاسلامیۃ فیصل آباد، پاکستان، ج ۲ ص ۱۷۱) برمز "عد" (ابن عدی فی الکامل) ورمز "ھب" (بیہقی فی شعب الایمان) عن انسؓ وضعفہ السیوطیؒ برمز "ض"۔ ولکن ذکر النیمویؒ ہٰذہ الروایۃ مرویۃ عن ابن عمرؓ وقال رواہ ابن خزیمۃ فی صحیحہ والدارقطنی والبیہقی وآخرون واسنادہ حسن، آثار السنن (ص ۲۷۹) باب فی زیارۃ قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وقد اعترض علی اسناد ہٰذہ الروایۃ لکن قد اجاب عنہ النیمویؒ جواباً شافیاً ۱۲

[۳] مرویۃ عن ابن عمرؓ "ذکرہ ابن عدیؒ وابن حبان فی ترجمۃ النعمانؒ والنعمان ضعیف جداً، کذا فی التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۶۷، تحت رقم ۱۰۷۵) کتاب الحج باب دخول مکۃ وبقیۃ اعمال الحج الی آخرہا، مرتب عفی عنہ

[۴] البتہ چند احادیث صحیح یا کم از کم حسن ضرور ہیں، (۱) مسند ابو داؤد طیالسیؒ (الجزء الاول، ص ۱۲ و ۱۳، طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ) میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من زار قبری او قال من زارنی کنت لہٗ شفیعاً او شہیداً الخ، اس روایت کو حضرت عمرؓ سے روایت کرنے والے تابعیؒ "رجل من آل عمرؓ" مجہول ہیں، لیکن یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے ابو داؤد طیالسیؒ ہی کے حوالہ سے المطالب العالیۃ (ج ۱ ص ۳۷۱، رقم ۱۲۵۳) میں کتاب الحج باب زیارۃ قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم

تعامل متواتر ان احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے، اور تعامل متواتر مستقل دلیل ہے، اور پوری امت کے بارے میں یہ کہنا کہ "وہ مسجدِ نبوی کی نیت کرتے تھے نہ کہ روضۂ اقدس کی" تاویلِ بارد کے سوا کچھ نہیں، کیونکہ ایسا کون ہوگا جو ایک لاکھ نمازوں کا ثواب چھوڑ کر پچاس ہزار نمازوں کے ثواب کی طرف آئے، واقعہ یہ ہے کہ زائرینِ مدینہ کا اصل مقصد روضۂ اقدس کی زیارت رہا ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں اسی قول کو مختار قرار دیا ہے کہ زائرین روضۂ اطہر کی زیارت کا قصد کریں، اور اسی کو حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے "المہند علی المفند" میں علماء دیوبند کا مسلک قرار دیا ہے،

پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ روضۂ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کے لئے سفر جائز ہے یا نہیں؟ علامہ شامیؒ نے بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ وہ روضۂ اقدس کے سوا کسی اور قبر کی زیارت کے لئے سفر کو منع کرتے تھے، اور اسے لاتشدّ الرحال الّا الیٰ ثلٰثۃ مساجد کے حکم پر قیاس کرتے تھے، لیکن امام غزالیؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا "مذکورہ تین مساجد کے علاوہ تمام مسجدیں چونکہ فضیلت میں برابر ہیں، اس لئے وہاں ممانعت کی وجہ واضح ہے، کہ سفر کرنے سے کوئی نئی فضیلت ایسی حاصل نہ ہوگی جو اپنے شہر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے تحت ذکر کی ہے، اس کی تحقیق کرتے ہوئے شیخ حبیب الرحمٰن اعظمی مدظلہم فرماتے ہیں "ولہ شاہد عند ابی یعلیٰ والطبرانی بسند صحیح"

(۲) علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۷۹) میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت نقل کی ہے "قال انّ بلالاً رأی فی منامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یقول لہ ما ہذہ الجفوۃ یا بلال؟ اما آن لک ان تزورنی یا بلال؟ فانتبہ حزیناً وجلاً خائفاً فرکب راحلتہ وقصد المدینۃ فاتی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فجعل یبکی عندہ ویمرغ وجہہ علیہ، الیٰ آخر الحدیث"، علامہ نیمویؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواہ ابن عساکر وقال التقی السبکی اسنادہ جید"

(۳) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۹) میں کتاب المناسک، باب زیارۃ القبور کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مروی ہے: "انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما من احد یسلّم علیّ الّا ردّ اللہ علیّ روحی حتیٰ اردّ علیہ السلام"، اس روایت کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۶۷، باب دخول مکۃ الخ) میں فرماتے ہیں: "واصحّ ما ورد فی ذلک ما رواہ احمد وابوداؤد من طریق ابی صخر حمید بن زیاد عن یزید بن عبداللہ بن قسیط عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً" الخ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

میں حاصل نہ ہوسکے، لیکن اولیاءِ کرام کے مراتب مختلف ہیں، اور مختلف زائرین کو مختلف اولیاءِ کرامؒ کی قبور سے مناسبت ہوتی ہے، اس لئے اُن کے لئے سفر کرنے میں کچھ حرج نہ ہونا چاہئے، البتہ معارف السنن میں حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ قول حضرت بنوریؒ نے نقل فرمایا ہو کہ اولیاء کی قبور کے لئے سفر پر مستقل دلیل چاہئے، صرف روضۂ اقدس پر قیاس درست نہیں، احقر عرض گذار ہے کہ علامہ شامیؒ نے اس پر مصنف ابن ابی شیبہؒ کی روایت سے استدلال کیا ہے، "ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان یأتی قبور الشھداء بأحد علیٰ رأس کل حول" اسے نقل کرکے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: "استفید منه ندب الزیارة وان بعد محلّها" (رد المحتار ص ۲۰۴ ج ۱) اور چونکہ ممانعت کی کوئی دلیل نہیں اس لئے اباحتِ اصلیہ کا مقتضیٰ بھی یہی ہے کہ اس میں کچھ حرج نہ ہو، اور قبور پر ہونے والی بدعات کی وجہ سے مطلق زیارتِ قبر کو ترک کردینا مناسب نہیں، بلکہ اُن منکرات سے بچنے بچانے کی جتنی فکر ممکن ہو کی جائے، علامہ ابن حجر مکیؒ نے یہی موقف اختیار کیا ہے، اور علامہ شامیؒ نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے،

بابُ ما جاءَ فی القعودِ فی المسجدِ وانتظارِ الصّلوٰة من الفضل

"لا یزال احدکم فی صلوٰة ما دام ینتظرها" حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس فضیلت کو صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے جب کوئی انسان ایک نماز مسجد میں پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں وہیں بیٹھا رہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس میں تردد کا اظہار کیا ہے، اور علامہ بنوریؒ نے اس سلسلے کی روایات کو جمع کرکے ثابت کیا ہے کہ یہ فضیلت ہر قسم کے انتظارِ صلوٰة کے لئے ہے، خواہ وہ انتظار مسجد کے اندر ہو یا باہر، (ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۲۴۲ ج ۳)

بابُ ما جاءَ فی الصّلوٰة علی الخمرة

یہاں امام ترمذیؒ نے تین باب قائم کئے ہیں، صلوٰة علی الخمرة، صلوٰة علی الحصیر اور صلوٰة علی البسط، تینوں میں فرق یہ ہے کہ "خمرة" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا صرف بانا کھجور کا ہو، اور "حصیر" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا تانا اور بانا دونوں کھجور کے ہوں، اور بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ "خمرہ" چھوٹی چٹائی کو کہتے ہیں، اور "حصیر" بڑی چٹائی کو، اور

"بساط" ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر بچھائی جائے، خواہ وہ کپڑے کی ہو یا کسی اور چیز کی، پھر یہ فرق اصل لغت کے اعتبار سے ہے، لیکن محاوراتی استعمال میں اُن الفاظ کے درمیان کوئی خاص فرق ملحوظ نہیں رکھا جاتا، بلکہ ایک دوسرے کے معنی میں بکثرت استعمال کر لیتے ہیں،
بہرحال ان تراجم سے امام ترمذیؒ کا مقصود یہ ہے کہ نماز کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ براہِ راست زمین پر پڑھی جائے، بلکہ مصلّی پر پڑھنا بھی بلاکراہت جائز ہے، لہٰذا اس سے بعض اُن علماءِ سلف کی تردید مقصود ہے جو زمین کے سوا کسی اور چیز پر نماز پڑھنے کو مکروہ کہتے تھے۔ جیسا کہ عمدۃ القاری (۲: ۲۸۴) میں بعض صحابہؓ سے نقل کیا گیا ہے،

باب ماجاء انّہ لایقطع الصلوٰۃ الّا الکلب والحمار والمرأۃ

"اذا صلّی الرجل ولیس بین یدیہ کآخرۃ الرحل او کواسطۃ الرحل قطع صلوٰتہ الکلب الاسود والمرأۃ والحمار"، امام احمدؒ[1] اور بعض اہلِ ظاہر اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان تین چیزوں کے مصلّی کے آگے سے گذرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جبکہ سُترہ نہ ہو، لیکن جمہور کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی،
جمہور کا استدلال پچھلے باب (باب ماجاء لایقطع الصلوٰۃ شیٔ) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "کنت ردیف الفضل علی اَتان (حمارۃ ۱۲ مرتب) فجئنا والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلّی بأصحابہ بمنی قال فنزلنا عنہا فوصلنا الصف فمرّت بین ایدیہم فلم تقطع صلوٰتہم" نیز حضرت عائشہؓ کی روایت[2] ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے

---

[1] حمار و مرأۃ کے مرور کے بارے میں خود امام احمدؒ بھی فرماتے ہیں: "وفی نفسی من الحمار والمرأۃ شیٔ لأنّ حدیث عائشۃؓ یعارض القطع بالمرأۃ وحدیث ابن عباسؓ فی الباب السابق یعارض القطع بالحمار" اھ ملخصًا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۵۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] نسائی (ج ۱ ص ۳۸) ترک الوضوء من مس الرجل امرأتہ من غیر شہوۃ، نیز بخاری (ج ۱ ص ۷۳) میں "باب من لایقطع الصلوٰۃ شیٔ" کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "عن مسروق عن عائشۃ ذُکر عندہا ما یقطع الصلوٰۃ الکلب والحمار والمرأۃ فقالت شبّہتمونا بالحمر والکلاب (غرضہا نفی المساوات فی الشر بینہا وبین الحمار والکلب ولعل مذہبہا ان الحمار والکلب یقطعان، ملخص فی حاشیۃ البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری، ۱۲ مرتب) لقد رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی وانی علی السریر بینہ وبین القبلۃ مضطجعۃ فتبدو لی الحاجۃ فاکرہ ان اجلس فاوذی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانسلّ (ای اخرج بالخفیۃ فوجدتنی من المرور ۱۲ مرتب) من عند رجلیہ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

ہوتے تھے اور میں آپؐ کے سامنے جنازہ کی طرح لیٹی ہوئی ہوتی تھی، ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حمار اور مرأۃ کا مصلّی کے سامنے ہونا یا مرور مفسدِ صلوٰۃ نہیں، البتہ کلب اسود کے سلسلہ میں کوئی روایت جمہور کے پاس نہیں[1]، لیکن کلب اسود کو بھی انہی دونوں پر قیاس کیا جا سکتا ہے، کیونکہ حدیثِ باب میں تینوں کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے،

یہاں بعض حنابلہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیثِ باب قولی ہے اور جمہور کے مستدلات[2] فعلی ہیں، لہٰذا قولی کو ترجیح ہونی چاہئے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح کا یہ اصول اس وقت قابلِ عمل ہوتا ہے جبکہ تطبیق ممکن نہ ہو اور یہاں تطبیق ممکن ہے، اور وہ اس طرح کہ حدیثِ باب میں قطع سے مراد افسادِ صلوٰۃ نہیں بلکہ قطع الوصلۃ بین المصلّی وربّہ (یعنی قطعِ خشوع) ہے،

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر ان تین اشیاء کی تخصیص کی کیا وجہ ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں اشیاء میں شیطانی اثرات کا دخل ہے۔ چنانچہ حدیثِ باب ہی میں ارشاد ہے "الکلب الاسود شیطان" اور عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے "النساء حبائل الشیطان"[3] اور حمار کے بارے میں بھی روایات میں ہے کہ اس کی نہیق شیطانی اثرات کی بنا پر ہوتی ہے[4] "فلکل من الثلاثة علاقة بالشیطان" اس لئے خاص طور

---

[1] جیساکہ مطلب علائی کے باب میں روایت موجود ہے "الفضل بن عباس قال زارنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم عباساً و نحن فی بادیة لنا فقام یصلّی اراہ قال العصر و بین یدیہ کلبة لنا و حمار یرعی لیس بینہ و بینہما شئ یحول بینہ و بینہما" مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۸، رقم ۲۳۵۸، باب ما یقطع الصلوٰة) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولوالدیہ

[1] البتہ مصنف ابن ابی شیبة (ج ۱ ص ۲۸۰) من قال لا یقطع الصلوٰة شئ وادرؤا ما استطعتم کے تحت ایک قولی روایت مروی ہے جو جمہور کی دلیل بن سکتی ہے "حدثنا ابوبکر قال حدثنا ابو العالیة عن مجالد عن ابی الوداک عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقطع الصلوٰة شئ وادرؤا ما استطعتم فانہ شیطان" ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی والجلی،

[3] مشکوٰة المصابیح (ج ۲ ص ۴۴۴) فی الفصل الثالث من کتاب الرقاق فی حدیث حذیفة الطویل ۱۲ مرتب

[4] فجاء فی روایة ابی ہریرةؓ "واذا سمعتم نہیق الحمار فتعوذوا باللہ من الشیطان فانہا رأت شیطاناً" مسلم (ج ۲ ص ۳۵۱) باب استحباب الدعاء عند صیاح الدیک، کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، ۱۲ مرتب عفی عنہ

سے ان تین چیزوں کا ذکر کر لیا گیا، پھر صحیح بات یہ ہے کہ تعلق باشدا ایک غیر مدرک بالقیاس چیز ہے، لہٰذا کونسی چیز اس کے لئے قاطع ہے اور کونسی واصل، اس کا علم صحیح بذریعہ وحی ہی ہو سکتا ہے، اور قیاس کو اس میں دخل نہیں،

پھر باب مذکور کی حدیث قولی کے مقابلہ میں جمہور کے فعلی مستدلات کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر احادیثِ فعلیہ مؤید با قوال الصحابہؓ ہوں تو بعض اوقات احادیث قولیہ پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، اور یہاں بھی ایسے ہی ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ کے آثار[1] بکثرت اس بارے میں مروی ہیں کہ ان سے نماز فاسد نہیں ہوتی، کما فی مصنف ابن ابی شیبۃ و مصنف عبد الرزاق والطحاوی، واللہ سبحانہ اعلم،

باب مَاجَاءَ فِی ابتداءِ القبلۃ

"لما قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ صلی نحو بیت المقدس"

اس میں اختلاف ہے کہ تحویل قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی، بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ تحویل صرف ایک مرتبہ ہوئی، پھر ان میں دو فریق ہیں، ایک فریق کا کہنا یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں

---

[1] (۱) عن سالم ان ابن عمرؓ قیل لہ ان عبد اللہ بن عیاش ابن ابی ربیعۃ یقول یقطع الصلوٰۃ الحمار والکلب فقال لا یقطع صلوٰۃ المسلم شیٔ،

(۲) عن علیؓ و عثمانؓ قالا لا یقطع الصلوٰۃ شیٔ وادرء وہم عنکم ما استطعتم،

(۳) عن ابن عمرؓ قال لا یقطع الصلوٰۃ شیٔ وذبوا عن انفسکم"۔

ہذہ الروایات اخرجہا ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۲۸۰) من قال لا یقطع الصلوٰۃ شیٔ وادرء وا ما

(۴) عن عکرمۃؓ قال ذکر لابن عباسؓ ما یقطع الصلوٰۃ فقیل لہ المرأۃ والکلب فقال ابن عباسؓ "الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعہ"، فما یقطع ہذا؟

(۵) عن ابراہیم ان عائشۃؓ قالت قرنتمونی یا اہل العراق بالکلب والحمار انہ لا یقطع الصلوٰۃ شیٔ ولکن ادرء وا ما استطعتم،

کلتا الروایتین الاخیرتین اخرجہا عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۲۹ و ۳۰) تحت رقم ۲۳۶۰ و ۲۳۶۵،

رشید اشرف بارک اللہ فی علمہ وعملہ ووفقہ لخدمۃ دینہ،

شروع ہی سے قبلہ بیت المقدس تھا، لیکن آپؐ اس طرح نماز پڑھتے تھے کہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال ہو جائے پھر مدینہ طیبہ میں بھی ایک عرصہ تک بیت المقدس ہی کی طرف منہ کرنے کا حکم رہا، لیکن وہاں آپ کے لئے دونوں قبلوں کا استقبال ممکن نہ تھا، اس لئے آپؐ کی خواہش تھی کہ قبلہ بدل جائے، چنانچہ کعبہ کی طرف رُخ کرنے کا حکم دیا گیا،

دوسرے فریق کا کہنا یہ ہے کہ ابتداءِ اسلام میں قبلہ کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں آیا تھا، اور آپؐ چونکہ ایسے معاملات (فیما لم یؤمر بشیٔ) میں اہل کتاب کی موافقت کو پسند کرتے تھے[1]، اس لئے کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال فرماتے تھے،

پھر بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ نسخ دو مرتبہ ہوا، وہ اس طرح کہ مکہ مکرمہ میں استقبال کعبہ کا حکم تھا، پھر ابتدائی مدنی دور میں بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا، اور سولہ[2] یا سترہ مہینے تک بیت المقدس ہی قبلہ رہا، پھر دوسری بار نسخ ہوا، اور کعبہ (زادها الله شرفا) کو مستقل قبلہ بنا دیا گیا، یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ آیتِ قرآنی "وَمَا[3] جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ" سے اسی کی تائید ہوتی ہے،

[4] ستة او سبعة عشر شهرا" پھر بعض روایات میں سولہ[5] پر جزم ہے، اور بعض میں

---

[1] کما فی روایۃ ابن عباسؓ عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۷۷) تحت "باب الفرق" من کتاب اللباس "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب موافقۃ اہل الکتاب فیما لم یؤمر فیہ الخ" مرتب عفی عنہ

[2] سورۃ البقرۃ رقم الآیۃ ۱۴۳، معارف القرآن (ج ۱ ص ۳۷۳) سے آیت مذکورہ کا خلاصۂ تفسیر نقل کیا جاتا ہے:

(اور اصل میں تو شریعتِ محمدیہ کے لئے ہم نے کعبہ ہی قبلہ تجویز کر رکھا تھا) اور جس سمت قبلہ پر آپ (چند روز) قائم رہ چکے ہیں (یعنی بیت المقدس) وہ تو محض اس (مصلحت کے) لئے تھا کہ ہم کو (ظاہری طور پر بھی) معلوم ہو جاوے کہ (اس کے مقرر ہونے سے یا بدلنے سے بہود او غیر بہود میں سے) کون تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اختیار کرتا ہے اور کون پیچھے کو ہٹتا جاتا ہے، (اور نفرت اور مخالفت کرتا ہے، اس امتحان کے لئے اس عارضی قبلہ کو مقرر کیا تھا، پھر اصلی قبلہ سے اس کو منسوخ کر دیا) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] بالشک ہکذا فی روایۃ البراءؓ فی روایۃ مسلم ایضاً (ج ۱ ص ۲۰۰) باب تحویل القبلۃ من القدس الی الکعبۃ ۱۲ مرتب

[4] کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب القبلۃ باب استقبال القبلۃ ۱۲ مرتب

سترہ[۵۰] پر جنھوں نے کسر کو شمار کیا انھوں نے سترہ بنا دیے اور جنھوں نے شمار نہیں کیا انھوں نے سولہ، لہٰذا کوئی تعارض نہیں[۵۱]،

"فوجّه الی الکعبة وکان یحب ذٰلک فصلّی رجل معه العصر" الخ۔ ...
تحویل کے بعد آپ نے سب سے پہلے ظہر[۵۲] کی نماز پڑھی جبکہ بعض روایات میں عصر[۵۳] کا ذکر آتا ہے۔

---

[۵۰] کما فی روایة عوف قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینة فصلّی نحو بیت المقدس سبعة عشر شہراً ثم حولت الی الکعبة" (قال الہیثمیؒ) رواہ البزار والطبرانی فی الکبیر وکثیر ضعیف وقد حسن الترمذی حدیثہ۔ ——— وعن ابن عباسؓ قال صُرِف رسول اللہؐ من الشام الی القبلة فصلّی الی الکعبة فی رجب علی رأس سبعة عشر شہراً من مقدمه المدینة، (قال الہیثمیؒ) رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ص ۱۳ و ۱۴ ج ۲، باب ماجاء فی القبلة) ووقع عند احمد فی روایة (ابن عباسؓ) ستة عشر شہراً، انظر المسند للامام احمد (ج ۱ ص ۲۵۰) والفتح الربانی (ج ۳ ص ۱۱۶، رقم ۴۲۳) ابواب القبلة باب ما جاء فی استقبال بیت المقدس وتحویل القبلة منه الی الکعبة وذکرہا الہیثمیؒ (ج ۲ ص ۱۲) ایضاً وقال رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر والبزار ورجاله رجال الصحیح، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمة السنة المطهرة،

[۵۱] وکان قدوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینة فی ربیع الاول بلاخلاف وکان التحول فی منتصف رجب من السنة الثانیة علی الصحیح عند الجمہور ۱۲ معارف السنن (ج ۳ ص ۹۱) بتغییر من المرتب عفی عنه

[۵۲] روی ابن مردویه عن ابن عمرؓ ان اول صلوٰة صلاہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الکعبة صلوٰة الظہر وانہا الصلوٰة الوسطیٰ تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۱۹۳) طبع المکتبة التجاریة مصر (۱۳۵۶ھ) تحت تفسیر قوله تعالیٰ "قد نری تقلب وجہک فی السماء" رقم الآیة ۱۴۴ من سورة البقرة،

وعن انس بن مالکؓ قال انصرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نحو بیت المقدس وہو یصلی الظہر وانصرف بوجہه الی الکعبة الخ (قال الہیثمیؒ) قلت حدیث انس فی الصحیح الا انه جعل ذلک فی صلوٰة الصبح وہنا الظہر، رواہ البزار وفیه عثمان بن سعد ضعفه یحیی القطان وابن معین وابو زرعة ووثقه ابو نعیم الحافظ وقال ابو حاتم شیخ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۳ باب ماجاء فی القبلة) ۱۲ مرتب عفی عنه

[۵۳] کما فی روایة الباب وروایة البراء عند البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص ۶۴۴) کتاب التفسیر باب قوله "سیقول السفہاء من الناس" الخ ۱۲ مرتب عفی عنه

واقعہ اس میں یوں ہے کہ تحویلِ قبلہ کے دن آپ نے ظہر کی نماز مسجد بنی سلمۃ المعروف "بمسجد القبلتین" (الآن) میں پڑھی، اور نماز کے دوران تحویل کا حکم نازل ہوا، پھر مسجدِ نبوی میں آپ نے عصر کی نماز ادا کی، لہٰذا جن لوگوں نے "عصر" روایت کی ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ تحویل کے بعد پہلی مکمل نماز "عصر" تھی،

"ثم مر علی قوم من الانصار وهم رکوع فی صلوٰۃ العصر نحو بیت المقدس فقال هو یشهد انه صلی مع رسول الله صلی الله علیه وسلم وانه قد وجه الی الکعبة قال فانحرفوا وهم رکوع" انحراف کی صورت یہ تھی کہ پہلے امام صفوں کے پیچھے چلے گئے اور اپنا رُخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، پھر مقتدیوں نے اپنی اپنی جگہ کھڑے کھڑے اپنا رُخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، اس طرح کہ پہلی صف آخری صف بن گئی، اور آخری صف پہلی، اور عورتیں جن کی صف تحویلِ قبلہ کی بنا پر اگلی صف بن گئی تھی پچھلی صفوں کی طرف آ گئیں، اور یہ واقعہ غالباً عملِ کثیر کی ممانعت سے قبل پیش آیا ہوگا[۱]، واللہ اعلم،

پھر یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خبرِ واحد کسی حکمِ قطعی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتی، پھر ان حضرات نے ایک آدمی کی خبر سے کیسے اپنا رُخ تبدیل کر لیا، جبکہ بیت المقدس کے استقبال کا حکم قطعی تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر مؤید بالقرائن تھی اور خبرِ واحد جب قرائنِ قویّہ سے مؤید ہو اس وقت علمِ قطعی کا فائدہ دیتی ہے، یہی وجہ تھی کہ صحابہ کرامؓ نے اسے قبول کر لیا، اور قرائن یہ تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک عرصہ سے تحویلِ قبلہ کے منتظر اور خواہشمند تھے اور خود صحابۂ کرامؓ کو اس کی امید تھی کہ عنقریب استقبالِ بیت اللہ کا حکم آنے والا ہے،

"کانوا رکوعاً فی صلوٰۃ الصبح" نمازِ صبح کا واقعہ اگلے دن قباء[۲] میں پیش آیا تھا، اور

---

[۱] ویحتمل ان یکون اغتفر العمل المذکور من اجل المصلحة المذکورة اولم تتوالی الخطا عند التحویل بل وقعت متفرقة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲،۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] کما تدل علیہ روایة ابن عمرؓ عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۶۴۵) فی باب قولہ "ومن حیث خرجت فول وجھک الخ" من کتاب التفسیر وروایة سہل بن سعدؓ عند الطبرانی فی الکبیر (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۴، باب ماجاء فی القبلة) ۱۲

رشید اشرف عفی عنہ

نمازِ عصر تحویلِ قبلہ کی خبر ملنے پر مسجد بنی حارثہ میں، واللہ اعلم۔

باب ماجاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلة

"قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما بین المشرق والمغرب قبلة"[1]
یہ حکم اہلِ مدینہ (ومن علیٰ جہتہا) کے لئے ہے، کیونکہ قبلہ وہاں جنوب میں ہے، پھر "ما بین" کے الفاظ سے یہ سمجھا جائے کہ نصف دائرہ کی پوری قوس قبلہ ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ قبلہ اس کے وسط میں ہے، پھر علماء نے لکھا ہے کہ اگر نماز کے اندر پینتالیس درجہ جانب یمین میں اور پینتالیس درجہ جانب یسار میں انحراف ہو جائے تب بھی نماز ہو جاتی ہے، البتہ اس سے زائد انحراف کی صورت میں نماز درست نہیں ہوتی، واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی الرجل یصلی لغیر القبلة فی الغیم

"تصلی کل رجل منا علی حیاله" جب کسی شخص کو قبلہ کا رخ معلوم نہ ہو تو اس کو چاہئے کہ تحری کرے، اور جس جانب قبلہ ہونے کا گمان غالب ہو اس جانب رخ کر کے نماز پڑھ لے، اس صورت میں اگر نماز کے دوران صحیح جہت کا علم ہو جائے تو نماز ہی کے اندر اس طرف گھوم جائے، اور سابقہ نماز پر بنا کرے، اور اگر نماز پڑھنے کے بعد پتہ چلے کہ جس طرف رخ کر کے اس نے نماز پڑھی ہے اس طرف قبلہ نہیں تھا، تو اس پر اکثر فقہاء کے نزدیک اعادہ واجب نہیں، خواہ وقت باقی ہو یا نہ ہو حنفیہ کا مفتی بہ قول یہی ہے، البتہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب ہے، کما فی شرح المہذب، اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ہے،

لیکن یہ اس وقت ہے جب مصلی کو قبلہ کے بارے میں شک ہو، جسے رفع کرنے کا کوئی راستہ نہ ہو، اور اس نے تحری کر لی ہو، لیکن اگر کسی کو شک ہی نہیں ہوا ہو، اور اس نے غلط سمت کو قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لی ہو، یا شک ہوا اور اس نے تحری کے بغیر

---

[1] کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۷۲) وہکذا فی روایۃ تولیۃ بنت مسلم عند الطبرانی فی الکبیر لکن فیہ اسحٰق ابن ادریس الاسواری وہو ضعیف متروک کذا قال الہیثمی (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

غلط رُخ پر نماز پڑھ لی، تو اس کی نماز فاسد ہے، اور اعادہ واجب، کما صرح بہ الشامیؒ فی رد المحتار (ص ۲۹۲ و ۲۹۳، ج ۱)

یہ تفصیل تو منفرداً نماز پڑھنے کے بارے میں تھی، اور اگر پوری جماعت پر قبلہ مشتبہ ہوگیا، اور پوری جماعت نے تحرّی کرکے نماز پڑھ لی، تو اگر سب کا رُخ ایک ہی سمت میں تھا تو نماز ہوگئی، اور اگر مختلف افراد کی تحرّی مختلف سمتوں پر واقع ہوئی تو جو شخص امام سے آگے نکل گیا ہو، اس کی نماز مطلقاً فاسد ہے، اور اگر کسی شخص کو نماز کے دوران یہ پتہ چلا کہ اس کا رُخ امام کے رُخ کے مخالف ہے تو اس کی نماز بھی فاسد ہوگئی، لیکن اگر نماز کے بعد پتہ چلا ہو کہ انھوں نے غلط سمت نماز پڑھی ہے، یا اُن میں سے کسی کا رُخ امام کے رُخ کے مخالف تھا تو سب کی نماز ہوگئی، کسی کی فاسد نہیں ہوئی، اور نہ اعادہ واجب ہے، کذا فی رد المحتار (ص ۲۹۳ ج ۱)

اب حدیثِ باب میں اگر صحابۂ کرامؓ نے منفرداً نماز پڑھی تب تو نماز کی صحت ظاہر ہے، اور اگر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور "صلّی کل رجل منّا علیٰ حیالہ" کا مطلب یہ ہے کہ مختلف افراد نے مختلف سمتوں کا رُخ کر رکھا تھا تو حدیثِ باب کا محمل یہ ہے کہ اُن کو مخالفتِ امام کا علم نماز کے بعد ہوا ہوگا، بہرحال! حدیثِ باب شافعیہ کے خلاف حجت ہے، جو اعادہ کو واجب کہتے ہیں، اور یہ حدیث اگرچہ اشعث سمان کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن مسند طیالسیؒ[۱] اور بیہقیؒ[۲] میں اس کے ضعیف متابعات موجود ہیں، نیز دار قطنیؒ[۳] میں ایک ایسی ہی حدیث

---

[۱] (ص ۱۵۶، الجزء الخامس، طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ہند سنہ ۱۳۲۱ھ) حدثنا ابو داؤد قال حدثنا الاشعث بن سعید ابو الربیع وعمرو بن قیس قالا ثنا عاصم بن عبید اللہ عن عبد اللہ بن عامر بن ربیعۃ عن ابیہ قال اظلمت مرۃ ونحن فی سفرنا فاشتبہت علینا القبلۃ فصلّی کل رجل منا حیالہ فلما انجلت اذ بعضنا قد صلّی لغیر القبلۃ وبعضنا قد صلّی للقبلۃ فذکرنا ذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مضت صلوتکم ونزلت فاینما تولوا فثم وجہ اللہ، (فی احادیث عامر بن ربیعۃ البدریؓ) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ الخفی والجلی،

[۲] (ج ۲ ص ۱۱) جماع ابواب استقبال القبلۃ باب استبیان الخطاء بعد الاجتہاد ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] (ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب الصلوٰۃ باب الاجتہاد فی القبلۃ وجواز التحری فی ذلک، واخرجہ البیہقی ایضاً فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۱۰) تحت باب الاختلاف فی القبلۃ عند التحری وتحت باب استبیان الخطاء بعد الاجتہاد (ص ۱۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی والجلی،

حضرت جابرؓ سے اور ابن مردویہؒ میں ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، اگرچہ یہ سب احادیث ضعیف ہیں، لیکن سب ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں،

فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ، اس آیت کی تفسیر میں ایک قول تو یہی ہے کہ اشتباہ قبلہ کی حالت مراد ہے، اور بعض حضرات نے اسے صلوٰۃ النافلۃ علی الدابۃ پر محمول کیا ہے، ہر ایک کی تفسیر کی تائید میں احادیث موجود ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ استقبال قبلہ کا فریضہ قدرت کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا جہاں قدرت نہ ہو وہاں جہت قدرت ہی قبلہ ہے، چنانچہ درمختار میں ہے وقبلۃ العاجز عنها جهة قدرته، یہاں تک کہ اگر قبلہ کی طرف رُخ کرنے میں جان یا مال کا قوی خطرہ ہو تب بھی جہت قدرت کی طرف نماز پڑھ سکتے ہیں، یہ سب صورتیں آیت کے مفہوم میں داخل ہیں،

بابُ مَاجاءَ فی کراهیة ما یصلّی الیه وفیه

المقریٔ، یہ عبد اللہ بن یزید ابو عبد الرحمٰن المقریٔ ہیں، اور مقریٔ قرآن کریم کے

لہ قال العلامۃ البنوریؒ وفیه حدیث ابن عباس فی الدر المنثور (ج ۱ ص ۱۰۹) بسند ضعیف عن ابن مردویه، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱)، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

سلہ نیز اس بارے میں ایک روایت حضرت معاذ بن جبلؓ سے بھی مروی ہے، "قال صلّینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی یوم غیم فی سفر الی غیر القبلۃ فقال قد رفعت صلوٰتکم بحقها الی اللہ عز وجلّ (قال الهیثمیؒ) رواه الطبرانی فی الاوسط وفیه ابو عبلۃ والد ابراهیم ذکره ابن حبان فی الثقات واسمه شمر بن یقظان.... (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۵ باب الاجتهاد فی القبلۃ) مولانا بنوریؒ، معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱) میں اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں "ویکاد یکون هذا احسن ما ورد فی الباب" ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

سہ چنانچہ حدیث باب اور سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۷۱) باب الاجتهاد فی القبلۃ وجواز التحری کے تحت مروی حضرت جابرؓ کی روایت سے پہلی تفسیر کی تائید ہوتی ہے، جبکہ دوسری تفسیر کی تائید میں حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلّی وهو مقبل من مکۃ الی المدینۃ علی راحلته حیث کان وجهه قال وفیه نزلت" فاینما تولوا فثم وجه اللہ" (صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۴۴) باب جواز صلوٰۃ النافلۃ علی الدابۃ فی السفر حیث توجهت کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرها ۱۲

رشید اشرف وفقه اللہ لما یحبه ویرضاه

معلّم کو کہتے ہیں، اور مقرا اسی شہر مقری کے باشندے کو کہتے ہیں، یہاں وہ مراد نہیں،

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی ان یصلی فی سبعة مواطن"[1]

"المزبلة" کوڑا پھینکنے کی جگہ کو کہتے ہیں، زبل سے نکلا ہے، اور مجزرة قصاب خانہ کو کہتے ہیں، جہاں جانور ذبح کئے جائیں، ان دونوں جگہوں پر کراہتِ نماز کی وجہ تلوّثِ نجاست کا خوف ہے، اور "مقبرة" سے مراد قبرستان ہے، اور یہاں کراہت کی وجہ یا تشبہ بعبّاد القبور ہے یا وطئ القبور کا اندیشہ ہے،

قارعة الطریق، یعنی وسطِ طریق، یہاں کراہت کی وجہ لوگوں کی تکلیف ہے کہ اُن کا راستہ بند ہو جائے گا۔

وفوق ظهر بیت اللہ، یہاں کراہت کی وجہ سوءِ ادب ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک یہاں نماز ہو جائے گی، یہی شافعیہ کا مسلک ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک فرائض ادا نہ ہوں گے، نوافل ادا ہو جائیں گے، اور امام مالکؒ کے نزدیک وتر، رکعتیِ طواف اور سنتِ فجر بھی ادا نہیں ہوگی، اور عام مسجدوں کی چھت پر بلا ضرورت چڑھنے کو بھی فقہاء نے مکروہ لکھا ہے، البتہ جگہ نہ ہونے کی بنا پر مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فی الصَّلٰوۃِ فی مَرَابِضِ الغنمِ و اَعطانِ الابل

مَعْطِن بکسر الطاء اور عَطَن بفتحتین، اونٹوں کے باڑے کو کہتے ہیں، اور مَرْبِض بکسر الباء، بکریوں کے باڑے کو ۔ معاطنِ ابل میں کراہت کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اونٹ شریر جانور ہے، اور اس کے بھاگنے کے خوف سے نماز میں خلل کا اندیشہ ہے، بخلاف بکریوں کے کہ وہاں یہ خوف نہیں، یا وجہ یہ ہے کہ اونٹوں کے باڑہ میں نجاست زیادہ ہوتی ہے اور بکریوں کے باڑہ میں کم، بہر صورت اعطانِ ابل میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، لیکن اگر کوئی شخص وہاں کوئی پاک صاف جگہ دیکھ کر نماز پڑھ لے تو جمہور کے نزدیک نماز

---

[1] قال العلامة البنوریؒ فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۴) وقد عقد الحدیث العلامة نجم الدین الطرطوسی فی منظومة الفوائد فقال:

نهی الرسول احمد خیر البشرؐ ؛ عن الصلوۃ فی بقاع تعتبر
معاطن الجمال ثم مقبرة ؛ مزبلة ، طریق ، مجزرة
فوق بیت اللہ، والحمام ؛ والحمد للہ علی التمام

مرتّب

ہو جاتی ہے، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک اور ظاہریہ کے نزدیک نہیں ہوتی، جہاں تک مرابض غنم میں نماز کا مسئلہ ہے اس کے بارے میں علامہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ جب مسجدیں نہیں بنی تھیں اُس وقت یہ حکم دیا گیا تھا کہ مرابض غنم میں نماز پڑھ لیا کرو، (فتح الباری ۱/ ۲۹۴ باب ابواب الابل) اور وجہ امام شافعیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ مدینہ طیبہ کی زمین عام طور پر ہموار نہیں تھی، لیکن مرابض غنم کو ہموار کرنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس لئے بناء مساجد سے پہلے وہاں نماز پڑھنے کو پسند کیا گیا، کذا فی معارف السنن (ج ۳، ص: ۳۸۹ الی ۳۹۲)

بَابُ مَاجَاء فی الصلوٰة علی الدابة حیث ماتوجهت به

" وهو یصلی علیٰ راحلته نحو المشرق " اس سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ نفلی نماز جانور اور سواری پر مطلقاً جائز ہے، اس میں استقبال قبلہ کی بھی شرط نہیں، اور رکوع وسجود کی بھی نہیں، بلکہ رکوع وسجود کے لئے اشارہ کافی ہے، بلکہ درمختار میں لکھا ہے کہ اگر زین پر نجاست کثیرہ ہو تب بھی جائز ہے، یہی حکم پہیوں والی سواری کا ہے کہ اس پر نفلی نماز مطلقاً جائز ہے، کما صرح به فی الدر المختار مع الشامی، ص: ۲۷۰، ج: ۱، باب الوتر والنوافل (لہٰذا بسوں، ٹرینوں اور موٹروں میں بغیر استقبال قبلہ کے نفلی نماز اشارہ سے پڑھی جاسکتی ہے،

البتہ فرائض میں تفصیل یہ ہے کہ اگر سواری ایسی ہے جس میں استقبال قبلہ، قیام اور رکوع وسجود ہو سکتے ہوں تو کھڑے ہو کر پڑھنا جائز ہے، لیکن اگر قیام اور رکوع وسجود ممکن نہ ہوں اور وقت گذرنے سے پہلے اُتر کر نماز پڑھنا بھی ممکن نہ ہو تو پھر بیٹھ کر بھی جس طرح ممکن ہو نماز پڑھ سکتے ہیں، لیکن بعد میں اس کا اعادہ لازم ہوگا، اور اگر وقت میں وسعت تھی لیکن ابتداء وقت ہی میں بیٹھ کر نماز پڑھ لی، اُترنے کا انتظار نہ کیا، تب بھی علامہ شامیؒ کا رجحان جواز کی جانب ہے، اگر چہ اولیٰ یہی ہے کہ اُس وقت تک انتظار کیا جائے جب تک یا تو کھڑے ہو کر پڑھنے پر قدرت ہو جائے یا وقت نکلنے کا اندیشہ ہو جائے، راجع رد المحتار (ص: ۴۷۱، ج: ۱)

بَابُ مَاجَاء اذا حضر العشاء واقیمت الصلوٰة فابدء وا بالعشاء

" اذا حضر العشاء واقیمت الصلوٰة فابدء وا بالعشاء " حدیث باب کے حکم پر

تمام فقہاءؒ متفق ہیں، البتہ سب کے نزدیک اگر ایسے موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھ لی گئی تو نماز ہو جائے گی، قاضی شوکانیؒ نے امام حسنؒ اور امام اسحٰقؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ایسے موقع پر کھانا پہلے کھانا واجب ہے، اور اگر نماز پڑھ لی تو نماز نہیں ہوگی، لیکن حنابلہؒ کی کتب مغنی ابن قدامہؒ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز ان کے نزدیک بھی درست ہو جائے گی، لہٰذا شوکانیؒ نے حنابلہ کا جو قول نقل کیا ہے وہ ان کے نزدیک مفتیٰ بہ نہیں ہے، لہٰذا اس پر اتفاق ہو گیا کہ نماز ہو جائے گی،

لیکن فقہاءؒ کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے کہ کھانا سامنے آجانے کے بعد پہلے کھانا کھانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ امام غزالیؒ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ کھانا سامنے آنے کے بعد اگر نماز میں مشغول ہو جائیں تو کھانا خراب ہونے کا اندیشہ ہے، امام ترمذیؒ نے وکیع بن جرّاح کا قول بھی نقل کیا ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اگر فسادِ طعام کا اندیشہ نہ ہو تو پھر نماز میں شریک ہونا ہی اولیٰ ہوگا، بعض شافعیہؒ سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک علت احتیاج ہے، یعنی جو شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں کھانا ملنے کی امید نہ ہو یہ حکم اس کے لئے ہے، اور مالکیہؒ سے منقول ہے کہ علّت قلتِ طعام ہے، یعنی یہ حکم اُس وقت ہے جب کھانا تھوڑا ہو، اور اندیشہ یہ ہو کہ نماز کے بعد اپنے کھانے کے لئے کچھ نہ بچے گا، (حاشیہ کوکب دری ص ۱۶۴ ج ۱) لیکن حنفیہؒ کے نزدیک علت یہ ہے کہ کھانا چھوڑ کر نماز میں مشغول ہونے سے دل و دماغ کھانے کی طرف لگا رہے گا، اور نماز میں خشوع پیدا نہ ہو سکے گا، چنانچہ مُلّا علی قاریؒ نے مرقاۃ (۲ : ۶۹) میں امام ابوحنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ "لأن يكون طعامي كله صلوة أحب إلي من أن يكون صلوتي كلها طعاماً" چنانچہ درمختار میں ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب انسان بھوکا ہو، اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دل نہیں لگے گا،

حنفیہؒ کی یہ تعلیل احادیث و آثار سے مؤید ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کا جو اثر نقل کیا ہے کہ "لا نقوم إلى الصلوة وفي أنفسنا شيء" وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے کہ "لأن أجعل طعامي صلوة أحب إلي من أن أجعل صلوتي طعاماً" (مشکوٰۃ المصابیح[1])

---

[1] کتبِ حدیث میں اپنی ناقص تلاش سے احقر کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر نہ مل سکا ۱۲ مرتب سہّل اللہ علیہ امر تخریج الاحادیث

اس کے علاوہ اس تعلیل کی تائید ایک حدیث مرفوع سے بھی ہوتی ہے، صحیح ابن حبانؒ معجم اوسط طبرانیؒ اور امام طحاویؒ کی مشکل الآثار میں حضرت انسؓ مرفوعاً روایت کرتے ہیں "اذا اقیمت الصلوٰۃ واحدکم صائم فلیبدأ بالعشاء قبل صلوٰۃ المغرب ذکرہ الھیثمی فی مجمع[1] الزوائد عن الطبرانی وقال رجالہ رجال الصحیح" اس حدیث میں یہ حکم صرف روزہ دار کے لئے بیان کیا گیا ہے، اور وجہ یہی ہے کہ روزہ دار کو دن بھر بھوکا رہنے کے بعد شام کو اشتہاء زیادہ معلوم ہوتی ہے، ورنہ روزہ دار کی تخصیص کے کوئی معنی نہ تھے[2]، اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت اشتہاءِ طعام ہے، اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں حکم یہی ہے کہ نماز کو مؤخر نہ کیا جائے، چنانچہ ابوداؤد[3] میں حضرت جابرؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "لا تؤخر الصلوٰۃ لطعام ولا لغیرہ" یہ حدیث اگر صحیح ہو تو اسی صورت پر محمول ہوگی جب کھانے کی اشتہاء اتنی نہ ہو کہ نماز میں خشوع کو فوت کردے، اور حضرت گنگوہی قدس سرہ نے فرمایا کہ صحابۂ کرامؓ چونکہ بہت کم کھاتے تھے۔ اس لئے اشتہاء بھی زائد ہوتی تھی، اور کھا کر جلدی فارغ بھی ہو جاتے تھے، لہٰذا آجکل ہم لوگوں کو صحابۂ کرامؓ پر قیاس کر کے کھانا سامنے آنے کے بعد ہمیشہ نماز مؤخر نہ کرنی چاہئے بلکہ صرف اس وقت مؤخر کریں جب اشتہاء اتنی زائد ہو کہ نماز میں دل نہ لگنے کا اندیشہ ہو[5]، (الکوکب الدری، ص ۱۶۴)

---

[1] (ج ۲ ص ۴۶ و ۴۷) باب الاعذار فی ترک الجماعۃ ۱۲ مرتب

[2] اس کی تائید حضرت نافعؒ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، "قال کان ابن عمرؓ احیاناً نلقاہ وھو صائم فیقدم لہ العشاء وقد نودی بصلوٰۃ المغرب ثم تقام وھو یسمع یعنی الصلوٰۃ فلا یترک عشاءہ ولا یعجل حتی یقضی عشاءہ ثم یخرج فیصلی ویقول ان نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یقول لا تعجلوا عن عشائکم اذا قدم الیکم" مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۵۰۵ رقم الحدیث ۲۱۸۹) باب اذا قرب العشاء ونودی بالصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] (ج ۲ ص ۵۲۷ و ۵۲۸) باب اذا حضرت الصلوٰۃ والعشاء ۱۲

[4] شرح السنۃ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے "لا تؤخر الصلوٰۃ لطعام ولا لغیرہ" مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱ ص ۹۶) فی آخر الفصل الثانی من باب الجماعۃ وفضلہا ۱۲ مرتب زادہ اللہ علماً وعملاً،

[5] حضرت گنگوہیؒ کے کلام کی تائید ابوداؤد شریف (ج ۲ ص ۵۲۸) باب اذا حضرت الصلوٰۃ والعشاء کی روایت سے ہوتی ہے "عن عبداللہ بن عبید بن عمیر قال کنت مع ابی فی زمان ابن الزبیر الی جنب عبداللہ بن عمر فقال عباد بن عبداللہ ابن الزبیر انا سمعنا انہ یبدأ بالعشاء قبل الصلوٰۃ فقال عبداللہ بن عمرؓ ویحک ما کان عشاءھم؟ اتراہ کان مثل عشاء ابیک" وتبسط الموائد والاطعمۃ بالوان کثیرۃ حتی لا یفرغوا منہا الا بعد فراغ الصلوٰۃ (بذل المجہود، ج ۴ ص ۳۴۸، طبع

باب من زار قوماً فلا یصلّ بھم

"من زار قوماً فلا یؤمّھم" اسی معنی کی حدیث پیچھے گذر چکی ہے "ولا یؤم الرجل فی سلطانہ" اور اس کا حاصل یہی ادب سکھانا ہے کہ صاحب البیت کا حق پہچان کر اسے آگے کرو، چنانچہ اسی حدیث کی بناء پر فقہاء نے فرمایا کہ شریعت میں اولیٰ بالامامۃ کے جو درجات[1] بیان کئے گئے ہیں کہ پہلے اعلم، پھر اقرأ وغیرہ، صاحب البیت اور امام مسجد اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی امام مسجد اور صاحب البیت ہر حالت میں امامت کا زیادہ مستحق ہے، خواہ مقتدیوں میں اس سے زیادہ عالم لوگ موجود ہوں، بشرطیکہ صاحب البیت میں امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں، پھر اگر صاحب البیت اجازت دیدے تو اکثر فقہاء کے نزدیک زائر بھی امامت کر سکتا ہے، لیکن حضرت مالک بن الحویرثؓ نے حدیث باب میں ظاہر حدیث پر عمل فرماتے ہوئے اس لئے امامت سے اجتناب فرمایا کہ صاحب البیت کی اجازت سے اگرچہ دوسرا بھی امامت کر سکتا ہو لیکن ظاہر حدیث سے افضل یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحب البیت امامت کرے، واللہ سبحانہ اعلم،

باب ماجاء فی کراھیۃ ان یخص الامام نفسہ بالدعاء

"ولا یؤم قوما فیخص نفسہ بدعوۃ دونھم فان فعل فقد خانھم" اس کا مطلب بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام کو ادعیہ میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے، اور واحد متکلم کے صیغہ سے احتراز کرنا چاہئے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے بعد جو دعائیں منقول ہیں ان میں اکثر واحد متکلم ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور صرف چند ایک ہی دعاؤں میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے[2] لہٰذا مذکورہ مطلب درست نہیں ہو سکتا،

پھر اس حدیث کے مفہوم کی تعیین کے لئے شرّاح نے بہت سی توجیہات کی ہیں،

---

[1] انظر جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۴) باب من احق بالامامۃ فی حدیث ابی مسعود الانصاریؓ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کما ورد فی روایۃ انسؓ "اللّٰھم اسقنا" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستسقاء باب الاستسقاء فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب عفی عنہ

بعض نے کہا کہ اس سے مراد صرف وہ دعائیں ہیں جو نماز میں پڑھی جاتی ہیں، مثلاً دعاءِ قنوت وغیرہ کہ ان میں واحد متکلم کا صیغہ استعمال کرنا جائز نہیں، بعض نے کہا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اپنے لئے دعاء کرے اور دوسرے کے لئے بددعاء یہ ناجائز ہے[1]۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام کو چاہئے کہ اُن مقامات پر دعاء نہ کرے جہاں مقتدی دعاء نہیں کرتے، مثلاً رکوع و سجود میں، قومہ اور جلسہ بین السجدتین میں کہ ان مواقع پر عموماً دعاء نہیں کی جاتی، اگر امام یہاں پر دُعاء کرے گا تو دعاء میں وہ تنہا ہوگا خواہ کوئی صیغہ استعمال کریں، پھر چونکہ اس دعاء میں مقتدیوں کی شرکت نہیں ہوتی لہٰذا اس کی ممانعت کی گئی۔

لیکن احقر کی ناقص رائے میں ان تمام مفاہیم کے مقابلہ میں ایک چوتھا مفہوم راجح معلوم ہوتا ہے، جو اگرچہ کہیں منقول نہیں دیکھا، لیکن ذوقاً درست معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس میں ایسی دعاؤں سے منع کیا گیا ہے جو صرف ذاتی اور گھریلو قسم کی خواہشات پر مشتمل ہوں، اور ان کے مفہوم میں کوئی عموم نہ ہو، مثلاً "اللّٰھم زوجنی فلانۃ" یا "اللّٰھم أعطنی دارَ فلانۃ" وغیرہ، رہیں ایسی دُعائیں جن میں عموم ہو سکتا ہو وہ ممنوع نہیں، خواہ صیغۂ واحد متکلم کے ساتھ ہوں، مثلاً "اللّٰھم انی ظلمت نفسی ظلماً کثیراً" وغیرہ، کیونکہ امام قوم کا نمائندہ ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے وہ اگر واحد متکلم کا صیغہ بھی استعمال کرے گا اس کے مفہوم میں پوری قوم شریک ہوگی، جبکہ پہلی قسم کی دعاؤں (اللّٰھم زوجنی فلانۃ وغیرہ) میں یہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان میں عموم کا امکان ہی نہیں، واللہ أعلم بالصواب۔

"ولا یقوم الی الصلوٰۃ وھو حقن" حقن اور حاقن، محتبس البول کو کہتے ہیں، اور "حاقب" محتبس البراز کو، یہاں "حقن" سے دونوں مراد ہیں[2]، اور "صلوٰۃ الحاقن" کا مسئلہ پیچھے گذر چکا ہے[3]۔

---

[1] وہذا معالا یلتفت الیہ ولم یعرف قائلہ ولا مأخذہ، معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰۷ و ۴۰۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ویقال لحابس الریح "الحازق" ولحابس الغائط والبول معاً "الحاقم" وقیل "الحازق" ایضا، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ما جاء اذا اقیمت الصلوٰۃ ووجد احدکم الخلاء فلیبدأ بالخلاء ۱۲ مرتب غفرلہ

باب ماجاء من امّ قوماً وهم له كارهون،

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة رجل ام قوم وهم له كارهون،

حدیث باب کا حکم اس صورت میں ہے جب لوگ کسی امام کو اس کی بدعت، جہل یا فسق کی وجہ سے یا کسی اور خرابی کی بنا پر ناپسند کرتے ہوں، لیکن اگر ان کی ناپسندیدگی کی وجہ دنیوی عداوت ہو تو یہ حکم نہیں، کما صرح به فی المرقاۃ (۲: ۹۱) نیز ملا علی قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ناپسند کرنے والے بعض افراد ہوں تو اعتبار عالم کا ہوگا خواہ وہ تنہا ہو، اور بعض حضرات نے کہا کہ اعتبار اکثریت کا ہوگا، لیکن شاید اس سے مراد علماء کی اکثریت ہے، کیونکہ جہلاء کی اکثریت کا کوئی اعتبار نہیں، واللہ اعلم،

باب ماجاء اذا صلى الامام قاعداً فصلّوا قعوداً،

خرّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فرس فجحش" "جحش" کے معنی ہیں کھال کا چھل جانا، ابوداؤد[1] کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کا داہنا پہلو چھل گیا تھا، حافظ ابن حبانؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ ذی الحجہ ۵ھ کا ہے[2]،

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور منفرد کے لئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعداً ادا کرنا درست نہیں، اور ایسا کرنے کی صورت میں اس کی نماز نہ ہوگی، البتہ اگر امام عذر کی بنا پر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا ہو تو مقتدیوں کی اقتداء اور اس کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اور اس بارے میں تین قول مشہور ہیں،

(۱) امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتداء کسی بھی حال میں جائز نہیں نہ بیٹھکر نہ کھڑے ہوکر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں اور کھڑے نہ ہو سکتے ہوں، تو وہ ایسے امام کی اقتداء کر سکتے ہیں، (رواه ابن القاسم کما قاله ابن رشد)، یہی مسلک امام محمدؒ کی طرف بھی منسوب ہے، پھر امام محمدؒ، ابن القاسم اور اکثر مالکیہ مقتدیوں کی

---

[1] (ج ۱ ص ۸۸ و ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

[2] کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۱۶) بحوالہ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۴۹) ۱۲ مرتب

معذوری کی صورت میں بھی اقتداء بالمریض القاعد کو مکروہ کہا ہے، بلکہ بعض مالکیہ تو اس کے بھی عدمِ جواز کے قائل ہیں، امام مالکؒ حدیثِ باب کے واقعہ کو منسوخ مانتے ہیں، اور امام شعبیؒ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو مرسلاً مروی ہے: "لایؤمّن رجلٌ بعدی جالسًا"۔

لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مدار جابر جعفی پر ہے، جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، امام دارقطنیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: "لم یروہ غیر جابر الجعفی عن الشعبی وھو متروک، والحدیث مرسل لاتقوم بہ حجۃ" لہٰذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں،

(۲) دوسرا مذہب امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحٰقؒ اور ظاہریہ کا ہے، ان کے نزدیک اگر امام مریض ہو اور بیٹھ کر امامت کرے تو اس کی اقتداء جائز ہے، لیکن مقتدیوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں،

حافظ عراقیؒ نے شرح التقریب اور علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مقتدیوں کا بیٹھ کر اقتداء کرنا چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے، ایک تو یہ کہ امام ابتداء ہی سے بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہو، یعنی اس کا عذر ابتداء ہی سے ہو، اثناء صلوٰۃ میں طاری نہ ہوا ہو، دوسرے یہ کہ امام امامِ راتب (مقرر کردہ) ہو، تیسرے یہ کہ اس کا عذر مرجو الزوال ہو۔

امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جس میں نہ صرف آپؐ نے خود بیٹھ کر نماز پڑھائی، بلکہ دوسروں کو بھی اس کا حکم دیا کہ "واذا صلی قاعدًا فصلّوا قعودًا اجمعون"

(۳) تیسرا مذہب امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ، سفیان ثوریؒ، ابوثورؒ اور امام بخاریؒ کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتداء درست ہے، لیکن غیر معذور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، بیٹھ کر

---

[۱] مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۶۳)، رقم الحدیث ۴۰۸۷ و ۴۰۸۸) باب ہل یؤم الرجل جالسا؟ ورواہ الدارقطنی ایضا فی سننہ (ج ۱ ص ۳۹۸، رقم ۶) باب صلوٰۃ المریض جالسًا بالمأمومین ولفظہ "لایؤمن احد بعدی جالسًا" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۹۸) ۱۲

اقتدار درست نہیں، امام حازمیؒ نے اس کو اکثر اہل علم کا مسلک قرار دیا ہے[۱]،

ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی "وَقُومُوا لِلّٰهِ قٰنِتِیْنَ"[۲] سے ہے جس میں قیام کو مطلقاً فرض صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے، اس سے معذور لوگ بحکم "لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا"[۳] مستثنیٰ ہوں گے، لیکن غیر معذور کو مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں، پھر وہ احادیث بھی جمہور کی دلیل ہیں جن میں قادر علی القیام کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے، چنانچہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت[۴] ہے فرماتے ہیں "کان بی الناصور فسألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال صل قائماً فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلیٰ جنب"

پھر جمہور کی ایک اہم دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض وفات کا واقعہ[۵] ہے جس میں آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی، جبکہ تمام صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی، پھر چونکہ یہ مرض وفات کا واقعہ ہے اس لئے حدیث باب کے لئے ناسخ ہے، اس لئے حدیث آ کا پہلا جواب احناف و شوافع کی طرف سے یہی دیا جاتا ہے کہ وہ مرض وفات کے واقعہ سے منسوخ ہے،

اس پر حنابلہ کی طرف سے ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مصنف[۶] عبدالرزاق میں حضرت عطاءؒ سے مرسلاً مروی ہے کہ آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی اور صحابہؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی

---

[۱] کتاب الاعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۱۰۱) باب ما ذکر من ایتمام المأموم بامامه اذا صلی جالسا ۱۲ مرتب،

[۲] سورۃ بقرہ، جزء ثانی، آیت نمبر ۲۳۸ ، ۱۲ مرتب

[۳] سورۃ بقرہ، جزء ثالث، آیت نمبر ۲۸۶، مرتب عفی عنہ

[۴] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۷) باب فی صلوٰۃ القاعد ۱۲

[۵] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۹۵ و ۹۶) کتاب الاذان، باب انما جعل الامام لیؤتم به، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۸) کتاب الصلوٰۃ باب استخلاف الامام اذا عرض له عذر من مرض وسفر وغیرہما الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۶] (ج ۱ ص ۴۵۸، رقم الحدیث ۴۰۷۴) باب ہل یؤم الرجل جالساً ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور آخر میں آپ نے فرمایا "لو استقبلت من أمری ما استدبرت ما صلّیت الا قعوداً بصلوٰۃ امامکم ماکان یصلّی قائمًا فصلّوا قیامًا وان صلّی قاعدًا فصلّوا قعودًا"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی آخری رائے یہی تھی کہ ایسی صورت میں مقتدی بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ مرضِ وفات ہی کا واقعہ ہے، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ بھی سقوط عن الفرس ہی کے واقعہ سے متعلق ہے اس لئے کہ اس واقعہ میں آپ کئی روز حضرت عائشہؓ کے مشربہؐ میں مقیم رہے، اس لئے یعین ممکن ہے کہ شروع میں آپ نے ایک آدھ نماز اس طرح پڑھی ہو کہ صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی ہو، پھر بعد میں آپ کی رائے بدلی اور آپ نے صحابہ کرامؓ کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم دیا، لیکن مرضِ وفات کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

پھر یہ روایت مرسل ہے اور عطاء بن ابی رباح کی مراسیل حضرت حسن بصریؒ کے مراسیل کی طرح ضعیف سمجھی جاتی ہیں، چنانچہ ان دونوں حضرات کی مراسیل کے بارے میں مشہور ہے "لیس فی المرسلات أضعف من مرسلات الحسن وعطاء بن ابی رباح" لہٰذا ممکن ہے کہ عطاء کی اس روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہو گیا ہو اور اس نے واقعہ سقوط عن الفرس اور واقعہ مرضِ وفات کو خلط کر کے روایت کر دیا ہو، (للتشاکل بھما فی الامور)

حنابلہ دوسرا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں "اذا صلّی الامام جالسًا فصلّوا جلوسًا واذا صلّی قائمًا فصلّوا قیامًا" کے جملے کے ساتھ یہ تصریح بھی موجود ہے "ولا تفعلوا کما یفعل اھل فارس بعظمائھا"

جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقتدیوں کے بیٹھ کر اقتداء کرنے کی علت اہلِ فارس کے تشبہ سے بچنا ہے، اور یہ علت اب بھی باقی ہے، اس لئے اس حکم کے منسوخ ہونے کا کیا سوال

---

[۱] انظر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتب،

[۲] کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۰۴) باحالۃ تدریب الراوی للسیوطی والکفایۃ للخطیب (ص ۳۸۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

ہوسکتا ہے؟

اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے دیا ہے[۱] کہ دراصل ابتداء میں جب عام لوگ اسلامی طرزِ زندگی کے پورے عادی نہیں ہوئے تھے، اور ان کے اذہان میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کی پختگی پیدا نہیں ہوئی تھی، اُس وقت غیر مسلموں کے ساتھ معمولی معمولی مشابہتوں سے بھی منع کیا گیا تھا، لیکن جب ذہنوں میں اسلامی عقائد و اسلامی معاشرت کا رسوخ ہوگیا تو پھر اس کی ضرورت نہ رہی، چنانچہ مرضِ وفات کے واقعہ نے اسے منسوخ کردیا،

جمہور کی طرف سے حدیثِ باب کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ روایت نوافل سے متعلق ہے فرض نماز سے نہیں، چنانچہ نفل نماز میں یہ ہوسکتا ہے کہ مقتدی بھی امام قاعد کی اقتداء بیٹھ کر کرے،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابوداؤد[۲] کی ایک روایت میں نماز کے فرض ہونے کی تصریح ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ: "رکب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرسا بالمدینۃ فصرعہ علی جذم نخلۃ فانفکت قدمہ فاتیناہ نعودہ فوجدناہ فی مَشْرُبَۃ لعائشۃ یسبح جالسا قال فقمنا خلفہ فسکت عنّا ثم اتیناہ مرۃ اخری نعودہ فصلی المکتوبۃ جالسًا فقمنا خلفہ فاشار الینا فقعدنا قال فلمّا قضی الصلوٰۃ قال اذا صلّی الامام جالسًا فصلّوا جلوسًا الخ، اس طرح تصریح ہوگئی کہ آپ کی دوسری نماز فرض تھی،

حنفیہ و شافعیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تو اگرچہ فرض نماز تھی، لیکن صحابہ کرامؓ اس میں بنیتِ نفل شریک ہوئے تھے، جس کی دلیل یہ ہے کہ سقوط عن الفرس کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کئی روز تک حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اور مسجد نہ آسکے، اور یہ بات بہت بعید ہے کہ ان تمام ایام میں مسجدِ نبویؐ جماعت

---

[۱] کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۲۶) منقولاً عن حجۃ اللہ البالغۃ (ج ۲ ص ۲۷) فی مبحث الجماعۃ ۱۲ مرتب

[۲] (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلّی من قعود ۱۲ مرتب

سے خالی رہی ہو، پھر حضرت عائشہؓ کا مشربا تنا دبیع بھی نہیں تھا کہ تمام صحابۂ کرامؓ وہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اقتداء کرتے ہوں، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ صحابۂ کرامؓ مسجدِ نبوی میں اپنے وقت سے باجماعت نماز پڑھنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عیادت کے لئے حاضر ہوتے تھے، اور جب آپؐ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آپ کی اقتداء کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے بنیت نفل آپ کے ساتھ شریک ہو گئے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیثِ باب کا ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ حدیث مسبوق کے بارے میں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداءِ اسلام میں صحابۂ کرام کا طرزِ عمل یہ تھا کہ مسبوق قیام وقعود میں امام کی اقتداء کے بجائے اپنی رکعات کی تعداد کا اعتبار کرتا تھا، یعنی اگر امام کی دوسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی پہلی تو امام سجدہ کے بعد بیٹھ جاتا اور مسبوق کھڑا ہو جاتا، اور اگر امام کی تیسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی دوسری تو امام کھڑا ہو جاتا، اور مسبوق بیٹھ جاتا، لیکن ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس طریقہ کے خلاف قیام وقعود میں امام ہی کی اقتداء کی تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "ان ابن مسعود[51] سن لکم سنۃ فاستنوا بہا" حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ حدیثِ باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "واذا صلی قاعداً فصلوا قعوداً اجمعون" مسبوق کی اسی صورت سے متعلق ہو، واللہ اعلم،

حدیثِ باب کا چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم صرف اسی صورت کے ساتھ مخصوص تھا جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفسِ نفیس امام ہوں، اس کی دلیل یہ ہے کہ کنز العمال[52] میں مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے حضرت عروہ کا یہ قول مروی ہے: "بلغنی انہ لا ینبغی لاحد غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ای ان یؤم قاعداً لغیرہم)" اور عروہ فقہاءِ سبعہ اور کبارِ تابعین میں سے ہیں، اور ان کی بلاغات بلاشبہ قوی اور مقبول ہیں، لیکن مصنف[53] عبدالرزاق کا جو نسخہ کچھ عرصہ قبل "مجلس علمی" سے شائع ہوا ہے، اس

---

[51] مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۲۹، رقم ۳۱۷۶) باب الذی یکون لہ وتر للامام شفع ۱۲

[52] (ج ۴ ص ۲۵۸) کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[53] (ج ۲ ص ۴۶۰، تحت رقم ۴۰۷۸) باب ھل یؤم الرجل جالساً ۱۲

میں یہ قول عروہ کے بجائے ابو عروہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، جو حضرت معمر بن راشد کی کنیت ہے، جو کہ حضرت عبدالرزاق کے شیخ ہیں، (فلتراجع نسخ اخری من التابعین، مرتب)
بہرحال یہ روایت خصوصیت کا واضح قرینہ ہے،

البتہ اس جواب پر ابو داؤد[1] کی ایک روایت سے اشکال ہوتا ہے، "عن محمد بن سالم ثنی حصین من ولد سعد بن معاذ عن اسید بن حضیر انہ کان یؤمھم قال فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعودہ فقالوا یا رسول اللہ ان امامنا مریض فقال اذا صلی قاعداً فصلوا قعوداً"

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "وھذا الحدیث لیس بمتصل" (یعنی لم یسمع حصین عن اسید بن حضیر) علاوہ ازیں نماز میں کھڑے ہونے کا حکم قرآن کریم کی صریح آیت "وَقُومُوا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ" سے ثابت ہے، اور حدیث باب میں مختلف احتمالات ہیں، یہ بھی کہ یہ منسوخ ہو، یہ بھی کہ یہ نوافل سے متعلق ہو، یہ بھی کہ مسبوق کے حق میں ہو، اور یہ بھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہو، لہٰذا اس محتمل خبر واحد کی بناء پر قرآن و حدیث کے صریح حکم کو نہیں چھوڑا جا سکتا،

پھر حدیث باب میں مذکورہ بالا چار احتمالات میں سے احقر کے نزدیک نسخ کا احتمال راجح ہے، اس احتمال کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر بالفرض حدیث باب کا حکم منسوخ نہ ہوتا تو یہ کیسے ممکن تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات میں بیٹھ کر نماز پڑھائی تو صحابۂ کرامؓ میں سے کسی ایک نے بھی بیٹھنے کا ارادہ تک نہ کیا، بلکہ سب کے سب اسی حالت پر کھڑے رہے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ قعودِ مقتدین کا حکم منسوخ ہو چکا تھا جس کا تمام صحابۂ کرامؓ کو علم بھی تھا، علاوہ ازیں خود امام احمدؒ بھی حدیث باب کو جزوی طور پر منسوخ ماننے پر مجبور ہیں، اس لئے کہ اگر عذرِ قعود نماز میں طاری ہوا ہو یا امام راتب نہ ہو، یا پھر عذر مرجو الزوال نہ ہو، تو ان کے نزدیک ان صورتوں میں بھی قعود واجب نہیں ہوتا، حالانکہ حدیث باب میں بیان کردہ "انما جعل الامام لیؤتم بہ" کی علت کا

---

[1] (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

تعامل تو یہ ہے کہ اس سورۂ ص میں سجدہ واجب ہو، ظاہر ہے کہ امام احمدؒ نے ان کا استثناء مرضِ وفات ہی کے واقعہ سے کیا ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ وہ خود بھی حدیثِ باب کو جزوی طور پر منسوخ مانتے ہیں، لہٰذا اگر جمہور قرآن و حدیث کے دلائل نیز تعاملِ صحابہ کی بناء پر حدیثِ باب کو کلیۃً منسوخ قرار دیں تو یہ کوئی مستبعد نہیں ہے، واللہ اعلم بالصواب

بَابٌ مِنْهُ

"صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلف ابی بکرؓ فی مرضہ الذی مات فیہ قاعداً"[1] اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرضِ وفات کی یہ نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے پڑھی تھی یعنی حضرت ابوبکرؓ امام تھے، اور آپؐ مقتدی، لیکن اسی باب میں ایک روایت چھوڑ کر اگلی روایت میں حضرت عائشہؓ سے ہی یہ منقول ہے "فصلی الی جنب ابی بکرؓ والناس یأتمون بابی بکرؓ وابوبکرؓ یأتم بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم"

حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نماز کی ابتداء میں آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء کی تھی، پھر جب حضرت ابوبکرؓ پیچھے ہٹے تو آپؐ امام بن گئے،[1]

لیکن اکثر محدثین نے ان دونوں روایات کو الگ الگ واقعہ سے متعلق قرار دیا ہے، امام ابن سعدؒ "طبقات" میں لکھتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرضِ وفات تقریباً تیرہ دن جاری رہا، ان ایام میں جب آپ کو مرض میں خفت محسوس ہوتی تو آپؐ خود بنفسِ نفیس امامت فرماتے اور اگر ثقل ہوتا تو حضرت ابوبکر صدیقؓ امامت کے فرائض انجام دیتے، بہرحال ایامِ مرضِ وفات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے امامت اور حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء دونوں ثابت ہیں، لہٰذا دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم،[2]

---

[1] فذکر بعضہم اول حالہ وبعضہم آخر حالہ فذکر کلٌ ما لم یذکرہ الآخر فجعل مولانا الکنکوہیؒ الواقعتین واحدۃً، کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۱ و ۴۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] من اراد ان یقف علی تفصیل المسئلۃ فعلیہ ان یطالع شرح "باب فی القراءۃ فی المغرب" فی معارف السنن (ج ۳ من ص ۴، الی ص ۹، ومن ص ۳۰ الی ص ۳۴، من باب آخر) ۱۲ مرتب عفی عنہ

بابُ مَاجَاءَ فی الاشارۃ فی الصّلوٰۃ

مررت برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یصلی فسلمت علیہ فرد الی اشارۃ" ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں سلام کا جواب الفاظ کے ساتھ دینا جائز نہیں، البتہ حضرت حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک اس کی بھی گنجائش ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ اشارہ سے سلام کا جواب مفسدِ صلوٰۃ نہیں[1]، بلکہ امام شافعیؒ اسے مستحب کہتے ہیں، اور امام مالکؒ و امام احمدؒ بن حنبل بلا کراہت جائز کہتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ کراہت کے ساتھ جائز ہے،

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جبکہ احناف کا استدلال حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے واقعہ سے ہے[2] کہ وہ جب حبشہ سے واپس آ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تشریف لائے تو اس وقت آپ نماز میں مشغول تھے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں "فسلمت علیہ فلم یرد علیّ"[3] حدیثِ باب میں ابتداءِ اسلام کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جبکہ نماز میں اس قسم کی حرکات جائز تھیں، گویا حضرت ابن مسعودؓ کا واقعہ اس کے ناسخ کی سی حیثیت رکھتا ہے، امام طحاویؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے ساتھ ردِّ سلام بالاشارہ بھی منسوخ ہو گیا، واللہ اعلم،

---

[1] انظر ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۳۶) باب الاشارۃ فی الصلوٰۃ کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت مروی ہے جس سے اشارہ فی الصلوٰۃ کی صورت میں فسادِ صلوٰۃ کا حکم معلوم ہوتا ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التسبیح للرجال یعنی فی الصلوٰۃ والتصفیق للنساء، من اشار فی صلوتہ اشارۃ تفہم عنہم فلیعدلہا یعنی الصلوٰۃ" لیکن اس حدیث کے بارے میں امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں "ہذا الحدیث وہم" اور اگر بالفرض اس روایت کو قابلِ استدلال مانا جائے تو بھی اس کا مطلب حضرت علامہ بنوریؒ کے الفاظ میں یہ ہوگا "المراد فی الحدیث الاشارۃ فی غیر حاجۃ شرعیۃ والفساد فی مثلہ عندنا ظاہر" انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۴۴۰) ۱۲ رشید اشرف عفر اللہ ولوالدیہ

[2] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۰) باب الاشارۃ فی الصلوٰۃ ۱۲

[3] طحاوی (ج ۱ ص ۲۲۰) ہی میں اس سے اگلی روایت میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں "فسلمت فلم یرد علیّ وقال (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) ان فی الصلوٰۃ شغلا" اس علت کی روشنی میں بھی حنفیہ کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ما جاء ان صلوٰۃ القاعد علی النصف من صلوٰۃ القائم

"ومن صلاها قاعدا فله نصف اجر القائم ومن صلاها نائما فله نصف اجر القاعد" اس حدیث پر ایک مشہور اشکال یہ ہے کہ یہ مفترض کے بارے میں ہے یا متنفل کے بارے میں؟ اگر اسے مفترض کے حق میں مانا جائے تو وہ اگر قادر علی القیام ہے تو اس کے لئے قاعداً نماز پڑھنا ہی جائز نہیں "فکیف ذکر صلاتہ قاعداً"؟ اور اگر مفترض قادر علی القیام نہیں تو اس کا قاعداً نماز پڑھنا اس کے اجر و ثواب میں کمی کا باعث نہیں. چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ معذور کو پورا اجر ملتا ہے، اور اگر اس حدیث کو متنفل غیر معذور[ل۵] پر محمول کیا جائے تو "من صلاها نائماً"، کا کوئی مطلب نہیں رہتا، کیونکہ لیٹ کر نماز پڑھنا غیر معذور متنفل کے لئے بھی جمہور کے نزدیک جائز نہیں، البتہ حسن بصریؒ کے مسلک پر کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ وہ نفل کو لیٹ کر بھی جائز قرار دیتے ہیں، خواہ بغیر عذر کے ہو.

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت معذور کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو قیام یا قعود پر مطلقاً قادر ہی نہ ہو، دوسرے وہ جو قادر تو ہو لیکن انتہائی مشقت و تکلیف کے ساتھ، حدیث باب میں دوسری قسم کا بیان ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص شدید مشقت کے ساتھ قیام یا قعود پر قادر ہو اس کے لئے قعود یا اضطجاع جائز تو ہے لیکن عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے، لہٰذا یہاں نصف اجر سے یہ مراد نہیں کہ تندرستوں کے مقابلہ میں اسے آدھا ثواب ملے گا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ شدید مشقت اٹھا کر عزیمت پر عمل کرتا اس صورت میں اس کو جتنا ثواب ملتا رخصت پر عمل کرنے کی صورت میں اسے اس کا آدھا ملے گا، اگرچہ یہ آدھا بھی صحتمندوں کے اجر کے برابر ہوگا، گویا عزیمت کی صورت میں ایسا شخص تندرستوں سے دو گنے ثواب کا مستحق ہوگا، جبکہ رخصت کی صورت میں اسے صرف ایک گنا ثواب ملے گا، جو عزیمت کے ثواب کے مقابلہ میں نصف ہے،

اس توجیہ کی تائید موطا[ل۵۲] امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور مسند احمد

ل۵ اور اگر اسے متنفل معذور پر محمول کیا جائے تب بھی اس کے حق میں تنصیفِ اجر کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ اسے بھی پورا ثواب ملتا ہے، ۱۲ مرتب عفی عنہ

ل۵۲ (ص ۱۱۹) فضل صلوٰۃ القائم علی صلوٰۃ القاعد ۱۲

میں حضرت انسؓ کی روایت[1] سے ہوتی ہے، جس میں وارد ہے کہ یہ حدیث آپؐ نے اس وقت ارشاد فرمائی تھی جبکہ شدید بخار میں مبتلا صحابہ کو آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھتے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ حدیثِ باب، کا محمل معذورین ہیں،

بَابُ مَاجَاءَ فِی کَرَاهِیَةِ السَّدْلِ فِی الصَّلٰوۃِ ؛

"نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن السدل فی الصلوٰۃ" سدل کی تین تفسیریں کی گئی ہیں، ایک یہ کہ چادر یا رومال وغیرہ کو اپنے سر یا کتفین پر رکھ کر جانبین کو نیچے چھوڑ دیا جائے دوسری تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک کپڑے میں اپنے آپ کو لپیٹ کر ہاتھوں کو اندر داخل کر لیا جائے، اور اسی حالت میں رکوع و سجود ادا کئے جائیں، سدل کی تیسری تفسیر اسبال ازار الی تحت الکعبین کے ساتھ کی گئی ہے، پہلی اور دوسری تفسیر کے لحاظ سے یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور غیر حالتِ صلوٰۃ میں اس کا جواز ہوگا، جبکہ تیسری تفسیر کے لحاظ سے ممانعت اور کراہت نماز کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی،

پھر امام احمدؒ کے نزدیک اگر سدل قمیص کے اوپر ہو رہا ہو، یعنی قمیص پہنکر اس پر چادر یا رومال لٹکایا گیا ہو تو کوئی کراہت نہیں، گویا امام احمدؒ کے نزدیک سدل کی کراہت کا مدار ثوبِ واحد پر ہے، کیونکہ اس صورت میں سدل کرنے سے مصلی کی نظر اپنی شرمگاہ پر پڑنے کا اندیشہ ہے، اور یہ مکروہ ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ نے سدل کی کراہت کا دار و مدار خلافِ معروف طریقہ پر کپڑے کے استعمال کو قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک سدل علی القمیص اور سدل علی الازار بھی مکروہ[2] ہوگا، عبداللہ بن المبارک کا بھی یہی مسلک ہے،

---

[1] من طریق ابن جریج عن ابن شہاب، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۳۴۸) ۱۲ مرتب

[2] وعن ابی حنیفۃ انہ یکرہ السدل علی القمیص علی الازار وقال لانہ صنیع اہل الکتاب فان کان السدل بدون السراویل فکراہتہ لاحتمال کشف العورۃ عند الرکوع، وان کان مع الازار فکراہتہ لاجل التشبہ باہل الکتاب فہو مکروہ مطلقاً سواء کان للخیلاء اولغیرہ للنہی من غیر فصل انتہیٰ. کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۶۳)

رشید اشرف جعل اللہ فی عینہ صغیرا و فی اعین الناس کبیراً

بَابُ مَاجَاءَ فِی النَّھیِ عَنِ الاختِصَارِ فِی الصَّلوٰۃ

"نُھِیَ ان یصلّی الرجل مختصراً" اختصار کی تین تفسیریں بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ اس سے تخفیف فی القراءۃ مراد ہے، بعض نے کہا کہ اس سے مخصرہ یعنی عصا کا سہارا لینا مراد ہے، اور بعض نے کہا کہ اس سے وضع الید علی الخاصرہ (کوکھ یا پہلو) مراد ہے، یہ آخری قول ہی زیادہ راجح اور جمہور محدثین وفقہاء کا مختار ہے[۱]،

پھر اس تیسرے قول کے مطابق نہی (کراہتِ تحریمی) کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں جن میں قوی ترین وجہ یہ ہے کہ ابلیس مردود ہونے کے بعد زمین پر اسی ہیئت کے ساتھ اترا تھا، بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ جہنمیوں کی ہیئتِ استراحت ہوگی، ان دونوں وجوہ کا تقاضا یہ ہے کہ یہ ہیئتِ صلوٰۃ اور خارجِ صلوٰۃ دونوں میں مکروہ ہے، پھر بعض حضرات نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ ہیئت خشوع وخضوع کے خلاف ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہو،

بَابُ مَاجَاءَ فِی طُولِ القِیَامِ فِی الصَّلوٰۃ

"قِیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ایّ الصلوٰۃ افضل؟ قال طول القنوت"

لفظ "قنوت" متعدد معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً طاعت، عبادت، صلوٰۃ، دعاء، قیام، طولِ قیام، سکوت، یہاں جمہور نے قیام کے معنی مراد لئے ہیں[۲]،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تطویلِ قیام افضل ہے یا تکثیرِ رکعات، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ایک روایت کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ طولِ قیام افضل ہے، حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کے نزدیک تکثیرِ رکعات افضل ہے، امام محمدؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے،

---

[۱] والقول الاول حکاہ الہرویؒ، والثانی حکاہ الخطابی وھناک اقوال اخر، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۷۶ ۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] ویؤیدہ روایۃ عبداللہ الحبشی عند ابی داؤد "سئل ایّ الاعمال افضل قال طول القیام، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۹ ۷ ۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، لیکن اُن کا مفتی بہ قول پہلا ہی ہے[۱]
اور امام ابو یوسفؒ نیز اسحٰق بن راہویہ کے نزدیک دن میں تکثیرِ رکعات افضل ہے اور رات
میں تطویلِ قیام، البتہ اگر کسی شخص نے صلوٰۃ اللیل کے لئے کچھ وقت مخصوص کیا ہوا ہو تو رات میں
بھی تطویلِ قیام کے بجائے تکثیرِ رکعات افضل ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس مسئلہ میں توقف
اختیار کیا ہے،

حنفیہ اور شافعیہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حضرت ابن عمرؓ اور اُن کے
ہم مسلک دوسرے حضرات کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی کثرۃ الرکوع والسجود)
میں حضرت ثوبانؓ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول
مامن عبد یسجد للہ سجدۃ الا رفعہ اللہ بہا درجۃ وحط عنہ بہا خطیئۃ" لیکن
اول تو یہ روایت حضرت ابن عمرؓ کے مسلک پر صریح نہیں، نیز سجدہ سے پوری نماز مراد
لی جاسکتی ہے[۲]،

بَابُ مَاجَاءَ فِی سَجدَتَی السَّہوِ قَبلَ السَّلَامِ

"عَن عبد اللہ ابن بُحَینہ الاسدی"، بُحَینہ ان کی والدہ کا نام ہے (قیل
اسم ابیہ) اور والد کا نام مالک ہے، لہٰذا عبد اللہؓ ابن بحینہ میں ابن کا ہمزہ لکھنا ضروری
ہے، کیونکہ الف صرف اس صورت میں ساقط ہوتا ہے جبکہ عَلَمَین متناسلین کے درمیان ہو،

"فلما اتم صلوتہ سجد سجدتین یکبر فی کل سجدۃ وھو جالس قبل ان
یسلم" اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں، حنفیہ
کے نزدیک سجدۂ سہو مطلقاً بعد السلام ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل السلام،

---

[۱] کما فی شرح المہذب (ج ۳ ص ۲۶) وشرح مسلم للنووی فی باب مایقال فی الرکوع والسجود (کذا فی
معارف السنن (ج ۳ ص ۲۸۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] وبالجملۃ- مسلک الامام افضلیۃ القیام لان المنقول عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یطول القیام اکثر
من الرکوع والسجود ولان ذکر القیام القراءۃ وہی افضل من ذکر الرکوع والسجود، معارف السنن
(ج ۳ ص ۲۸۰) بتغیر من المرتب عفی عنہ

جب امام مالکؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر سجدۂ سہو نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہو تو سجدۂ سہو قبل السلام ہوگا، اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو بعد السلام ہوگا، ان کے مسلک کو یاد رکھنے کے لئے اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ "القاف بالقاف والدال بالدال" یعنی "القبل بالنقصان والبعد بالزیادۃ" امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو کی جن صورتوں میں سجود قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا مثلاً حدیث باب میں قعدۂ اولیٰ کے ترک پر، اور جہاں آپؐ سے بعد السلام ثابت ہے ان صورتوں میں بعد السلام پر عمل ہوگا، مثلاً چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیر دینے کی صورت میں، کما فی حدیث ذی الیدین[1]، اور جن صورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں وہاں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق قبل السلام سجدہ ہوگا، امام اسحٰقؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ جس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہ ہو وہاں وہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق "القاف بالقاف والدال بالدال" پر عمل کرتے ہیں، بہرحال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں سجدۂ سہو قبل السلام کے قائل ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ ہر صورت میں بعد السلام پر عمل کرتے ہیں، یہاں یہ ذہن میں رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل السلام اور بعد السلام دونوں طریقے ثابت ہیں، اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے،

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ ابن بحینہؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں آپؐ نے قعدۂ اولیٰ چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا،

اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :-

(۱) اگلے باب (باب ماجاء فی سجدتی السهو بعد السلام والکلام) میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث آرہی ہے، " أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمساً فقیل له أزید فی الصلوٰۃ أم نسیت فسجد سجدتین بعد ما سلّم، " قال ابو عیسیٰ هذا حدیث حسن صحیح،

(۲) ترمذی کے سوا تمام صحاح[2] میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے :

---

[1] جامع ترمذی (ج ۱ ص ۸۰) باب ماجاء فی الرجل یسلّم فی الرکعتین من الظهر والعصر ۱۲

[2] انظر الصحیح للبخاریؒ (ج ۱ ص ۵۷ و ۵۸) کتاب الصلوٰۃ باب التوجه نحو القبلة حیث کان والصحیح لمسلمؒ (ج ۱ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) باب السهو فی الصلوٰۃ والسجود له والسنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۸۴) کتاب السهو باب التحری والسنن لابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۶) باب اذا صلّی خمساً والسنن لابن ماجہ (ص ۸۵) باب ماجاء فیمن سجدهما بعد السلام ۱۲ رشید اشرف نفعه اللہ بما علّمه وعلّمه ما ینفعه،

"واذا شك احدكم فی صلوته فلیتحر الصواب فلیتم علیه ثم یسلم ثم یسجد سجدتین (اللفظ للبخاری)

③ ابوداؤد[2] اور ابن ماجہ[3] میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے :- "لکل سھو سجدتان بعد ما یسلم" اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار اسمٰعیل بن عیاشؒ پر ہے، جو ضعیف ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اسمٰعیل بن عیاش حفاظِ شام میں سے ہیں، اور ان کے بارے میں پیچھے یہ قول فیصل گذر چکا ہے کہ ان کی روایات اہلِ شام سے مقبول ہیں، غیر اہلِ شام سے نہیں، اور یہ حدیث انھوں نے عبداللہ بن عبید اللہ الکلاعی سے روایت کی ہے، جو اہلِ شام سے ہیں، لہٰذا یہ حدیث مقبول ہے،

④ سننِ نسائی[4] و سننِ ابوداؤد[5] میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت مروی ہے: "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من شك فی صلوته فلیسجد سجدتین بعد ما یسلم،

⑤ ترمذی (ص ۷۳) میں پیچھے "باب ماجاء فی الامام ینھض فی الرکعتین ناسیاً" کے تحت حضرت شعبیؒ کی روایت گذر چکی ہے، "قال صلّٰی بنا المغیرۃ بن شعبۃ فنھض فی الرکعتین فسبح به القوم وسبح بھم فلما قضی صلوته سلم ثم سجد سجدتی السھو، وھو جالس ثم حدثھم ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فعل بھم مثل الذی فعل ——— اس روایت میں بھی سجدہ سہو بعد السلام کی تصریح ہے،

⑥ حضرت ذوالیدینؓ کے واقعہ[6] میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل سجدۂ سہو بعد السلام

---

[1] (ج ۱ ص ۱۴۸ و ۱۴۹) باب من نسی ان یتشھد وھو جالس ۱۲

[2] (ص ۸۵) باب ماجاء فیمن سجدھما بعد السلام، ۱۲

[3] (ج ۱ ص ۱۸۵) باب التحری، کتاب السھو، ۱۲

[4] (ج ۱ ص ۱۴۸) باب من قال بعد التسلیم ۱۲

[5] ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الرکعتین من الظھر والعصر ۱۲

بتلایا گیا ہے چنانچہ اس واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فصلّی اثنتین اخریین ثم سلّم ثم کبّر فسجد الخ"

حنفیہ کے ان دلائل میں قولی احادیث بھی ہیں اور فعلی احادیث بھی، اس کے برخلاف ائمۂ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں، (جو جواز پر محمول ہیں) لہٰذا حنفیہ کے دلائل راجح ہوں گے، اور حضرت عبداللہ ابن بحینہ کی حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ وہ بیانِ جواز پر محمول ہے، نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس میں قبل السلام سے مراد وہ سلام ہو جو سجدۂ سہو کے بعد تشہد پڑھ کر آخر میں کیا جاتا ہے،

"ویقول رای الشافعیؒ ہٰذا الناسخ لغیرہ من الاحادیث ویذکران آخر فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان علیٰ ہٰذا"، اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بعد السلام کی روایات منسوخ ہیں، اور وہ اُن کے لئے حضرت عبداللہ ابن بحینہؓ کی حدیثِ باب کو ناسخ مانتے ہیں،

لیکن نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں اور محتاج دلیل ہے جبکہ یہاں کوئی دلیل نہیں، اگرچہ امام شافعیؒ نے نسخ کی دلیل میں امام زہریؒ کا قول[۱] نقل کیا ہے کہ "سجود قبل السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تھا"، لیکن امام زہریؒ کا یہ قول منقطع ہے، علاوہ ازیں یحییٰ ابن سعید قطان کے بیان کے مطابق امام زہریؒ کی مراسیل "شبہ لاشیٔ" ہیں[۲]، لہٰذا اس سے نسخ پر استدلال نہیں کیا جاسکتا،

---

[۱] عن الزہری قال سجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدتی السہو قبل السلام وبعدہ وآخر الامرین قبل السلام، لیکن خود علامہ ابوبکر حازمی شافعیؒ "کتاب الاعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الآثار" (ص ۱۱۵) باب سجود السہو بعد السلام والاختلاف فیہ کے تحت امام زہری کے مذکورہ قول کو نقل کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "وطریق الانصاف ان نقول اما حدیث الذی فیہ دلالۃ علی النسخ ففیہ انقطاع فلا یقع معارضاً للاحادیث الثابتۃ واما بقیۃ الاحادیث فی السجود قبل السلام وبعدہ قولاً وفعلاً فہی ان کانت ثابتۃ صحیحۃ ففیہا نوع تعارض غیر ان تقدیم بعضہا علی بعض غیر معلوم بروایۃ موصولۃ صحیحۃ والاشبہ حمل الاحادیث علی التوسع وجواز الامرین" ۱۲
احقر الوریٰ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولوالدیہ ولاساتذتہ

[۲] کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۹۱) نقلاً عن الخطیب فی الکفایۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَاجَاءَ فِی سَجدَتَی السَّھوِ بَعدَ السَّلامِ وَالکَلامِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر خمسًا فقیل لہ ازید فی الصلوٰۃ ام نسیت فسجد سجدتین بعد ماسلّم، یہاں دو مسئلے قابل بحث ہیں، ایک یہ کہ کلام فی الصلوٰۃ کی کیا حیثیت ہے؟ وستأتی ھٰذہ المسئلۃ بعد بابین انشاء اللہ تعالیٰ،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چوتھی رکعت سے فارغ ہوکر پانچویں رکعت اس کے ساتھ ملالے، تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ چوتھی رکعت میں بقدرِ تشہد بیٹھ چکا ہو اس صورت میں باتفاق اس کی نماز درست ہے، اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں،

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ چوتھی رکعت پر بالکل ہی نہ بیٹھا ہو، اس میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں نماز فرض نہ رہے گی، بلکہ نفل ہوجائے گی، اور اسے چاہئے کہ ایک رکعت اور ملاکر نوافل کی تعداد چھ کرلے، جبکہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سجدۂ سہو کافی ہے، اور نماز کا فریضہ ادا ہوجائے گا،

یہ حضرات حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں آپ نے عصر میں پانچ رکعتیں پڑھیں اور سجدۂ سہو پر اکتفاء فرمایا، جبکہ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ بالاجماع فرض ہے، لہٰذا اس کے ترک کی صورت میں فریضہ کی ادائیگی کا کیا سوال ہوسکتا ہے،

پھر جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی رکعت پر بقدرِ تشہد بیٹھ گئے ہوں گے،

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ایک روایت[1] میں یہ تصریح ہے کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی رکعت میں بیٹھے نہ تھے، بلکہ سیدھے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہوگئے تھے،

اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں اس معنی کی بھی گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سلام کے لئے نہیں بیٹھے تھے، بلکہ قعدۂ اخیرہ کرکے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہوگئے، یہ تاویل اگرچہ بعید ہے، مگر قعدۂ اخیرہ کی فرضیت کے پیشِ نظر اُسے قبول کئے بغیر چارہ نہیں، واللہ اعلم

---

[1] جس میں یہ الفاظ مروی ہیں "فنقص فی الرابعۃ ولم یجلس حتی صلی الخامسۃ" ذکرہ العینی فی عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۳۱۱) بلفظ الطبرانی ۱۲ الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۴۹۴) بتغیر من المرتب عفی عنہ

بَابُ مَاجَاءَ فِی التَّشَھُّدِ فِی سَجْدَتَیِ السَّھْوِ

"اِنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ صَلّٰی بِھِمْ فَسَھَا فَسَجَدَ سَجْدَتَیْنِ ثُمَّ تَشَھَّدَ ثُمَّ سَلَّمَ" یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ سجدۂ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھنا چاہئے، اور سلام بھی پھیرنا چاہئے، جبکہ بعض حضرات صحابہؓ ابن سیرینؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ سجدۂ سہو کے بعد تشہد نہیں پڑھا جائے گا، بلکہ فوراً سلام پھیر دیا جائے گا، اور بعض حضرات (حضرت انسؓ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، اور طاؤسؒ وغیرہ) اس کے قائل ہیں کہ سجدۂ سہو کے بعد نہ تشہد ہوگا اور نہ سلام، ان کے نزدیک سجدۂ سہو کے بعد نماز خود بخود ختم ہوجائے گی بہرحال حدیث باب ان تمام اقوال کے خلاف حجت ہے، اسی لئے جمہور نے اس کو اختیار کیا ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِیْمَنْ یَشُکُّ فِی الزِّیَادَۃِ وَالنُّقْصَانِ

"اِذَا صَلّٰی اَحَدُکُمْ فَلَمْ یَدْرِ کَیْفَ صَلّٰی فَلْیَسْجُدْ سَجْدَتَیْنِ وَھُوَ جَالِسٌ" نماز کی تعداد رکعات میں شک ہوجانے کی صورت میں امام اوزاعیؒ، امام شعبیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں اعادہ واجب ہے، اِلّا یہ کہ رکعات کی تعداد کا یقین ہوجائے، اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں سجدۂ سہو واجب ہے خواہ بناء علی الاقل کرے یا بناء علی الاکثر، ائمۂ ثلاثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) کا مسلک یہ ہے کہ ایسی صورت میں بناء علی الاقل واجب ہے، اور ہر اُس رکعت پر بیٹھنا ضروری ہے جس کے بارے میں یہ امکان ہو کہ یہ آخری رکعت ہوسکتی ہے، نیز سجدۂ سہو بھی لازم ہے،

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر مصلّی کو یہ شک پہلی بار پیش آیا ہے تو اس پر اعادۂ صلوٰۃ واجب ہے، اور اگر شک پیش آتا رہتا ہے تو اس پر اعادہ واجب نہیں[1]، بلکہ اسے چاہئے کہ تحرّی یعنی غور و فکر کرے، اور تحرّی میں جس طرف گمان غالب ہوجائے اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو بناء علی الاقل کرے، اور

---

[1] عن طاؤس قال اذا صلیت فلم تدر کم صلیت فأعدھا مرۃ فان انسیت علیک مرۃ اخرٰی فلا تعدھا، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۸) من قال اذا شک فلم یدر کم صلی اعاد ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللّٰہ لخدمۃ السنۃ المطھرۃ،

آخر میں سجدۂ سہو کرے، نیز بناء علی الاقل کی صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہر اس رکعت پر قعدہ کرے جس کے بارے میں آخری رکعت ہونے کا امکان ہو،

دراصل اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ایسی صورت کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے، بعض روایات میں اعادہ کا حکم ہے کما فی روایۃ ابن عمرؓ[1]، اور صحیحینؓ[2] میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت سے تحرّی کا حکم معلوم ہوتا ہے "واذا شك احدكم فی صلوته فلیتحرّ الصواب فلیتمّ علیه ثمّ یسلّم ثم یسجد سجدتین (اللفظ للبخاری) اور بعض روایات میں بناء علی الاقل کا حکم ہے، مثلاً امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیقاً یہ حدیث روایت کی ہے "اذا شك احدكم فی الواحدة والثنتین فلیجعلها واحدة واذا شك فی الاثنتین والثلاث فلیجعلها اثنتین"، اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے یہ روایت مسنداً نقل کی ہے کہ "اذا سها احدكم فی صلوته فلم یدر واحدة صلّی او ثنتین فلیبن علی واحدة فان لم یدر ثنتین صلّی او ثلاثا فلیبن علی ثنتین فان لم یدر ثلاثا صلّی او اربعا فلیبن علی ثلاث[3]" اور بعض روایات میں سجودِ سہو کا حکم ہے، مثلاً اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثِ مرفوع ہے "ان الشیطان یاتی احدكم فی صلوته فیلبس علیه حتی لا یدری كم صلّی فاذا وجد ذلك احدكم فلیسجد سجدتین وهو جالس"

ائمۂ ثلاثہ نے ان احادیث میں سے بناء علی الاقل والی احادیث کو اختیار کر لیا، اور سجدۂ سہو کو اس پر محمول کیا ہے، امام اوزاعیؒ اور امام شعبیؒ نے استیناف والی حدیث کو لے لیا ہے،

---

[1] عن ابن عمرؓ فی الذی لا یدری ثلاثاً صلّی او اربعا قال یعید حتی یحفظ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۸) من قال اذا شک فلم یدر کم صلّی اعاد" ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی والجلی

[2] فاخرجہ البخاری فی باب التوجہ نحو القبلۃ حیث کان (ج ۱ ص ۵۸) ومسلم فی باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود (ج ۱ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) ۱۲ مرتب نفعہ اللہ بما علّمہ وعلّمہ ما ینفعہ،

[3] نیز حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں بھی بناء علی الاقل مروی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شک احدکم فی صلوتہ فلم یدر کم صلّی ثلاثاً ام اربعاً فلیطرح الشک ولیبن علی ما استیقن ۱۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب سجود السہو فی الصلوٰۃ والسجود،

اور باقی کو ترک کردیا، اور حضرت حسن بصریؒ نے سجدۂ سہو کی حدیث کو اختیار کرلیا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ نے ان تمام احادیث پر عمل کیا ہے، اور ہر حدیث کا ایک مخصوص محل قرار دے کر تمام احادیث میں بہترین تطبیق کردی، چنانچہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کو (جس میں اعادہ کا حکم مروی ہے) پہلی بار شک پر محمول کیا ہے، اور تحری کا حکم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ثابت کیا ہے، اور بناء علی الاقل اور سجدۂ سہو کا حکم ان احادیث سے ثابت کیا ہے جو باب میں مذکور ہیں، (جن کا پیچھے حوالہ دیا جاچکا ہے) حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ اُن کے مسلک پر تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ اُن کے مسلک پر استیناف اور تحری کی احادیث پر بالکل عمل نہیں ہوتا واللہ سبحانہٗ اعلم۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی الرَّجُلِ یُسَلِّمُ فِی الرَّکْعَتَیْنِ مِنَ الظُّہْرِ وَالْعَصْرِ

کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت

"عن ابی ہریرۃؓ انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم انصرف من اثنتین فقال لہ ذوالیدین اقصرت الصلوٰۃ ام نسیت یارسول اللہ؟ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصدق ذوالیدین؟ فقال الناس نعم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلّی اثنتین اخریین ثم سلم ثم کبّر فسجد الخ" اس حدیث کے تحت کلام فی الصلوٰۃ کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، اس لئے کہ ذوالیدین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان جو گفتگو ہوئی وہ دورانِ صلوٰۃ ہوئی، اس کے باوجود آپ نے سابقہ رکعتوں پر بنا فرمائی، اس لئے یہ مسئلہ پیدا ہوگیا کہ نماز میں کلام کی کیا حیثیت ہے؟ یہاں اس مسئلہ کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

اس پر اجماع ہے کہ کلام اگر عمداً ہو اور اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے نہ ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہے پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، جہلاً عن الحکم ہو یا خطأً، اصلاحِ صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو بہرصورت مفسدِ صلوٰۃ ہے، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیاناً ہو یا جہلاً عن الحکم ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بشرطیکہ طویل نہ ہو، کما صرح بہ النوویؒ[1]، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام اگر اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفسدِ صلوٰۃ

---

[1] قال النووی الثالث ان یتکلم ناسیًا ولایطول کلامہ فمذہبنا انہ لاتبطل صلاتہ وبہ قال ربانی برصفحہ آئندہ)

نہیں، ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے، امام احمدؒ سے اس باب میں چار روایتیں ہیں، تین روایات تو مذاہب ثلاثہ ہی کی طرح ہیں، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسد صلوٰۃ ہوگا خواہ وہ کلام امام کو اتمام صلوٰۃ کا حکم دینے کے لئے ہی ہو، ہاں البتہ اگر کوئی شخص اس یقین کے ساتھ کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہو چکی، اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ ابھی نماز پوری نہیں ہوئی تھی، تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ نہ ہوگا، بہرحال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں کلام فی الصلوٰۃ کے غیر مفسد ہونے کے قائل ہیں، اور ذوالیدین کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جہلاً عن الحکم تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیاناً تھا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت اصلاح صلوٰۃ کے لئے تھی، اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی سمجھ کر تکلم فرمایا تھا کہ چار رکعات پوری ہو چکی ہیں، اور حضرت ذوالیدینؓ بھی یہی سمجھ کر بولے تھے کہ نماز پوری ہو چکی ہے، کیونکہ اس وقت یہ احتمال موجود تھا کہ نماز کی تعداد رکعات میں کمی ہو گئی ہو؛

ان حضرات کے برخلاف حنفیہ اس واقعہ کو منسوخ قرار دے کر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:۔

① آیتِ قرآنی: "وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ" یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں، اور بکثرت روایاتِ حدیث اس پر شاہد ہیں کہ یہ آیت نماز میں کلام سے روکنے کے لئے نازل ہوئی تھی، اور اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے، لہٰذا اس کی رُو سے ہر نوعیت کا کلام ممنوع ہوگا،

② صحاح میں حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ہے: "قال کنا نتکلم فی الصلوٰۃ یکلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جمہور العلماء منہم ابن مسعودؓ وابن عباسؓ وابن الزبیرؓ وانسؓ وعروۃ بن الزبیرؒ وعطاءؒ والحسن البصریؒ والشعبیؒ وقتادۃؒ وجمیع المحدثین ومالکؒ والاوزاعیؒ واحمدؒ فی روایۃ واسحٰقؒ وابو ثورؒ (المجموع شرح المهذب ج ۴ ص ۱۷)

[1] اللفظ لمسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۰۴) باب تحریم الکلام فی الصلوٰۃ ونسخ ما کان من اباحتہ واخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۶۵۰) کتاب التفسیر باب قولہ "وقوموا للّٰہ قانتین" واخرجہ ابوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۳۷) باب النہی عن الکلام فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

الرجل صاحبه وهو الی جنبه فی الصلوٰة حتی نزلت "وَقُومُوا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ" فأمرنا بالسکوت ونُهينا عن الکلام"

(۳) حضرت معاویہ بن الحکم سلمی کی روایتؔ سے بھی حنفیہ کا استدلال ہے " قال بینا انا اصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ عطس رجل من القوم فقلت یرحمك الله فرمانی القوم بابصارهم فقلت واثکل امیاه ماشأنکم تنظرون الیّ فجعلوا یضربون بایدیهم علی افخاذهم فلما رأیتهم یصمّتوننی لکنی سکتّ فلما صلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبابی هو واُمّی ما رأیت معلّماً قبله ولا بعده احسن تعلیما منه فو الله ماکهرنی ولا ضربنی ولا شتمنی ثم قال ان هٰذه الصلوٰة لا یصلح فیها شیٔ من کلام الناس انما هو التسبیح والتکبیر وقراءة القرآن الخ"

(۴) عنؔ ابن مسعودؓ قال کنا نسلّم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیرد علینا السلام حتی قدمنا من ارض الحبشة فسلمت علیه فلم یردّ علیّ فاخذنی "ما قربؔ وما بعد" فجلست حتی اذا قضی الصلوٰة قال ان الله یحدث من امره مایشاء وانه قد احدث من امره ان لایتکلم فی الصلوٰة "

حنفیہ کا کہنا ہے کہ مندرجہ بالا دلائل نے ہر قسم کے کلام کو منسوخ کردیا، اور حدیث ذوالیدین بھی انہی دلائل سے منسوخ ہے،

اس پر شافعیہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام کے بعد کا ہے، لہٰذا وہ مذکورہ بالا احادیث سے منسوخ نہیں ہو سکتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ

لہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۳) باب تحریم الکلام فی الصلوٰة ونسخ ماکان من اباحته، واخرجه النسائی فی سننه (ج ۱ ص ۹، ۱۸۰) باب الکلام فی الصلوٰة ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

ٓٓسہ اللفظ للنسائی (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الکلام فی الصلوٰة واخرجه الطحاوی بتغیر فی اللفظ فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکلام فی الصلوٰة لما یحدث فیها من السهو ۱۲ مرتب عفی عنہ

سہ قوله فاخذنی ما قرب وما بعد یقال لمن اقلقه الشیٔ وازعجه کانه یفکر فی اموره بعیدها وقریبها ایها کان سبباً فی منع ردّ السلام، مجمع البحار (الملتقط من حواشی النسائی) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ابن مسعودؓ جب حبشہ سے واپس آئے ہیں اس وقت کلام فی الصلوٰۃ کی ممانعت ہو چکی تھی، جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں مصرح ہے، اور عبداللہ بن مسعودؓ حبشہ سے مکہ مکرمہ تشریف لائے ہیں، معلوم ہوا کہ نسخ کلام مکہ مکرمہ میں ہو چکا تھا جبکہ ذوالیدین کا واقعہ مدینہ منورہ میں پیش آیا،

اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ کلام کے بارے میں یہ دعویٰ درست نہیں کہ وہ ہجرت سے پہلے ہو چکا تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نسخِ کلام غزوۂ بدر سے کچھ پہلے مدینہ طیبہ میں ہوا، اور جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کی ہجرت کا تعلق ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ انھوں نے حبشہ کی طرف دوبارہ ہجرت کی ہے، پہلی ہجرت کے بعد حبشہ میں انھوں نے یہ افواہ سُنی کہ پورا قبیلۂ قریش مسلمان ہو گیا ہے، اس پر وہ رمضان ۵ھ نبوی میں واپس مکہ چلے آئے، لیکن جب یہ خبر غلط ثابت ہوئی تو دوسرے مسلمانوں کے ساتھ دوبارہ حبشہ ہی کی طرف ہجرت فرمائی، اور اس دوسری ہجرت سے اُن کی واپسی مدینہ طیبہ میں ۲ھ میں غزوۂ بدر سے کچھ پہلے ہوئی، کما صرح به موسیٰ بن عقبة فی مغازیه، ومغازیه اصح المغازی عند أهل الحدیث " چنانچہ شافعیہ میں سے حافظ ابن حجرؒ علامہ ابن اثیرؒ نیز دوسرے علماء محدثین نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی واپسی مدینہ طیبہ میں ۲ھ میں ہوئی[۱۵]،

اس تحقیق کے بعد ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ نسخ کلام کا حکم عبداللہ بن مسعودؓ کی دوسری ہجرت سے مدینہ واپسی سے کچھ پہلے نازل ہوا، جس کی تائید حضرت معاویہ بن الحکم سلمی کے مذکورہ بالا تشمیت عاطس والے واقعہ سے ہوتی ہے، یہ واقعہ بھی مدینہ ہی میں پیش آیا جس کا قرینہ یہ ہے کہ معاویہ بن الحکم سلمی انصاری صحابی ہیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد مشرف باسلام ہوئے، ظاہر ہے کہ ان کا واقعہ ہجرت کے بعد ہی پیش آیا ہوگا، پھر ان کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی حرمت اس واقعہ سے کچھ ہی پہلے نازل ہوئی تھی،

---

[۱۵] قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۶۰) وقد ورد انه قدم المدینة والنبی صلی اللہ علیه وسلم یتجهز الی بدر، وقد ذکر ابن کثیر فی تاریخه (ج ۳ ص ۶۹) حدیثا عن مسند احمد فی ذکر المهاجرین الی الحبشة وفیهم عبداللہ بن مسعودؓ وفیه ثم تعجل عبداللہ بن مسعودؓ حتی ادرک بدراً، قال ابن کثیر وهذا اسناد جید قوی وکذلک نقله الزیلعی عن موسیٰ ابن عقبة ۱۲ (ملخص ما فی معارف السنن، ج ۳ ص ۵۱۰ و ۵۱۱)

اس کے علاوہ اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ آیتِ قرآنی "وَقُومُوا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ" مدینہ طیبہ میں نازل ہوئی، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے "الخصائص الکبریٰ" (ج ۲ ص ۲۰۸) میں سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے محمد بن کعب قرظی کا قول نقل کیا ہے: "قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة والناس يتكلّمون في الصلوٰة في حوائجهم كما يتكلّم اهل الكتاب في الصلوٰة في حوائجهم حتى نزلت هٰذه الآية وقوموا لله قٰنتين"[1]، اس میں تصریح ہے کہ تحریمِ کلام مدینہ طیبہ میں ہوئی[2]،

اس پر شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ نسخِ کلام مدینہ منورہ میں غزوۂ بدر سے کچھ پہلے ہوا، تب بھی ذوالیدین کا واقعہ اس سے متاخر ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے ایک راوی حضرت ابوہریرہؓ بھی ہیں، اور اُن کی روایت کے بعض طرق میں "صلّی لنا[3] رسول الله صلّی الله علیه وسلّم" بعض میں "صلّی بنا[4] النبی صلی الله علیه وسلم" اور بعض میں "بينا[5] انا أصلّی مع رسول الله صلّی الله علیه وسلّم" کے الفاظ مروی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہو کہ حضرت ابوہریرہؓ خود ذوالیدین کے واقعہ میں موجود تھے، اور یہ امر مسلّم ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے ۷ھ میں اسلام لائے، لہٰذا یہ واقعہ سے ۷ھ کے بعد ہی کا ہو سکتا ہے، اس صورت میں بھی نسخِ کلام کی احادیث جو سے ۲ھ سے پہلے کی ہیں، اس واقعہ کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ لازماً سے ۲ھ سے پہلے کا ہے، جس کی دلیل یہ

---

[1] ومثلہ فی الدر المنثور (ج ۱ ص ۳۰۶) انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۵۰۹)۔ مرتب عفی عنہ

[2] نیز پیچھے حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ذکر کی جا چکی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ کی حرمت "قوموا للّٰہ قٰنتین" سے ہوئی اور اس آیت کا مدنی ہونا یقینی ہے، للذا اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ نسخِ کلام مدینہ منورہ میں ہوا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) فصل من ترک الرکعتین او نحوھما فلیتم ما بقی ولیسجد سجدتین بعد التسلیم، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۸۱) ما یفعل من سلّم من اثنتین ناسیًا وتکلّم ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) فصل من ترک الرکعتین او نحوھما فلیتم ما بقی ولیسجد سجدتین بعد التسلیم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہے کہ حضرت ذوالیدینؓ بدری صحابی ہیں، اور وہ غزوۂ بدر ہی میں شہید ہوگئے تھے، لہٰذا بلاشک وشبہ یہ واقعہ غزوۂ بدر سے پہلے کا ہے، اور غزوۂ بدر ۲ھ میں ہوا ہے،

ذوالیدینؓ و ذوالشمالینؓ ایک شخصیت کے دو لقب

اس پر امام شافعیؒ نے کتاب الأم میں یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت یہاں دو شخصیتیں الگ الگ ہیں، ایک ذوالیدین جن کا نام خرباق ابن عمرو ہے، یہ قبیلۂ بنی سلیم سے تعلق رکھتے ہیں، اور دوسری شخصیت "ذوالشمالین" کی ہے، ان کا نام عبید بن عمرو ہے، اور ان کا تعلق قبیلۂ بنی خزاعہ سے ہے، حدیثِ باب کا واقعہ ذوالیدین کا ہے، اور غزوۂ بدر میں شہید ہونے والے ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیدینؓ، بعض شافعیہ نے امام شافعیؒ کے اس کلام کی تائید میں کچھ مورخین ومحدثین کے اقوال بھی پیش کئے ہیں[1]،

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، اور واقعہ یہ ہے کہ اُن کا اصل نام عبید بن عمرو ہے، جاہلیت میں ان کا لقب خرباق تھا، زمانۂ اسلام میں یہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دو لقبوں سے مشہور ہوئے، اور بنو سلیم چونکہ بنو خزاعہ ہی کی ایک شاخ ہے، لہٰذا ان کو دونوں قبیلوں کی طرف منسوب کرنا درست ہے، چونکہ اُن کے ہاتھ بہت لمبے تھے، اس لئے ابتداءِ اسلام میں ان کا لقب ذوالشمالین مشہور ہوا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بدل کر ذوالیدین کر دیا، سنن نسائی میں حضرت ابوھریرہؓ کی ایک روایت میں دونوں لقب جمع کر دیئے گئے ہیں، اور ساتھ ہی ان کو ابن عمرو بھی کہا گیا ہے، روایت اس طرح ہے[2] "صلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظھر والعصر فسلم فی رکعتین وانصرف فقال لہ "ذوالشمالین بن عمروؓ" انقصت الصلوٰۃ ام نسیت فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما یقول "ذوالیدینؓ" فقالوا صدق یا نبی اللہ فاتم بھم الرکعتین اللتین نقص"

بعض شافعیہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت امام زہری کا تفرد ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، خود سننِ نسائی[3] ہی میں عمران بن ابی انسؒ نے

---

[1] انظر للتفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۰۳) ما یفعل من سلّم من اثنتین ناسیاً وتکلم ۱۲ مرتب

[3] ج ۱ ص ۱۸۲، ۱۲ مرتب

امام زہری کی متابعت کی ہے، اُن کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی یوماً فسلّم فی رکعتین ثم انصرف فادرکہ ذوالشمالین" اسی حدیث کے آخر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "أصدق ذوالیدین" نیز عمران ابن ابی انس کے علاوہ یہی روایت طحاوی[1] میں ابراہیم بن منقذ قال ثنا ادریس عن عبداللہ ابن عیاش عن ابن ھرمز عن ابی ھریرۃ" کے طریق سے بھی مروی ہے، نیز مصنف[2] ابن ابی شیبہ میں روایت عکرمہ کے طریق سے بھی مروی ہے جس میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں "اکذٰلک یاذا الیدین وکان یسمّی ذوالشمالین"

اس کے علاوہ امام طحاوی نے حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر روایت کیا ہے[3] "انہ ذکر لہ حدیث ذی الیدین فقال کان اسلام ابی ھریرۃ بعد ما قتل ذوالیدین" اس روایت کے تمام رواۃ[4] ثقات ہیں، البتہ عبداللہ العمری ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جن کی توثیق بھی کی گئی ہے اور تضعیف بھی، حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں ان کے بارے میں قولِ فیصل یہ لکھا ہے کہ "صدوق فی حفظہ شئ" اور یہ الفاظ جس راوی کے بارے میں کہے جائیں اس کی حدیث حسن ہوتی ہے، نیز حافظ ذہبیؒ ہی نے امام دارمیؒ سے نقل کیا ہے کہ "قلت لابن معین کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقۃ"[5] اور امام طحاویؒ نے یہ حدیث نافع ہی کے طریق سے روایت کی ہے، لہٰذا یہ روایت قابلِ قبول ہے، اور اس سے صراحۃً یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، اور یہ غزوہ بدر میں شہید ہوچکے تھے، اور حضرت ابوہریرہؓ اُن کی شہادت کے بہت بعد اسلام لائے،

---

[1] ج ۱ ص ۲۱۵، باب الکلام فی الصلوٰۃ لما یحدث فیہا من السھو، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ج ۱ ص ۳۰۷، ما قالوا فیہ اذا انصرف وقد نقص من صلوٰتہ وتکلّم ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] طحاوی ج ۱ ص ۲۱۸، باب الکلام فی الصلوٰۃ لما یحدث فیہا من السھو ۱۲ مرتب

[4] اس کی سند یہ ہے "حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا سعید بن ابی مریم قال انا اللیث بن سعد قال حدثنی عبداللہ بن وھب عن عبداللہ العمری عن نافع بن عمرؓ" طحاوی (ج ۱ ص ۲۱۸) ۱۲ مرتب

[5] کذا فی التعلیق الحسن علی آثار السنن ص ۱۴۳، باب ما استدل بہ علی ان کلام الساھی وکلام من ظن التمام لا یبطل الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر حضرت ذوالیدینؓ غزوۂ بدر میں شہید ہو چکے تھے تو حضرت ابو ہریرہؓ نے ذوالیدین کے واقعہ میں یہ کیسے فرمایا کہ "صلّی بنا[1] النبی صلی اللہ علیہ وسلم" جبکہ وہ اس واقعہ کے کئی سال بعد اسلام لائے ہیں،

اس کا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ "صلّی بنا" سے مراد "صلّی بالمسلمین" ہے، اور روایات میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں کوئی راوی خود واقعہ کے وقت موجود نہیں ہوتا لیکن وہ جمع متکلم کا صیغہ استعمال کرتا ہے، اور اس سے مسلمانوں کی جماعت مراد ہوتی ہے، مثلاً حضرت نزال بن سبرہ فرماتے ہیں "قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف الخ" حالانکہ حضرت نزال بن سبرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہیں کی، لہٰذا ان کے اس قول میں "قال لنا" سے مراد باتفاق "قال لقومنا" ہے، نیز حضرت طاؤسؒ فرماتے ہیں کہ "قدم علینا معاذ بن جبلؓ فلم یاخذ من الخضروات شیئاً" حالانکہ جس وقت حضرت معاذؓ یمن تشریف لے گئے، اس وقت حضرت طاؤسؒ پیدا بھی نہیں ہوئے تھے، لہٰذا "قدم علینا" سے مراد یقیناً "قدم علی قومنا" ہے۔ نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ "خطبنا عتبة بن غزوان (یرید خطبته بالبصرة)" حالانکہ جس وقت عتبہ بن غزوان نے بصرہ میں خطبہ دیا ہے اُس وقت حضرت حسن بصرہ نہیں آئے تھے، لہٰذا "خطبنا" سے مراد "خطب اهل البصرة" ہے۔ ذکر هذه الآثار کلها العلامة الطحاویؒ فی شرح[2] معانی الآثار، نیز یہود مدینہ کے اخراج کے بارے میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "بینا[3] نحن فی المسجد اذ خرج الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انطلقوا الی یہود" حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ بنو قریظہ کے بہت بعد اسلام لائے۔

حضرت مولانا بنوریؒ نے معارف[4] السنن میں ایسی اور بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جن میں صحابۂ کرام نے جمع متکلم کا صیغہ عام مسلمانوں کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور خود متکلم اس سے خارج

---

[1] کما فی روایة النسائی (ج ۱ ص ۱۸۱ ما یفعل من سلّم من اثنتین ناسیاً وتکلّم) ۱۲ مرتب

[2] فراجع لهذه الآثار المجلد الاوّل منه ص ۲۱۸، ۱۲ مرتب عفی عنه

[3] سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۲۳) کتاب الخراج والفئ والامارة باب کیف کان اخراج الیهود من المدینة ۱۲ مرتب

[4] راجع (ج ۳ من ص ۵۱۲ الی ص ۵۱۶) ۱۲ مرتب عفی عنه

ہو بہو یہی صورت حضرت ابو ہریرہؓ کی ذوالیدین والی روایت میں بھی ہوئی ہے،

اب صرف ایک روایت رہ جاتی ہے جس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف یہ الفاظ منسوب ہیں کہ "بینا انا اصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ واحد متکلم کا صیغہ صرف ایک راوی یعنی شیبان کا تفرد ہے، اور اُن کے سوا حضرت ابو ہریرہؓ کا کوئی شاگرد "بینا انا اصلی" کے الفاظ نقل نہیں کرتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل روایت میں "بینا" ہی تھا، اور حضرت ابو ہریرہؓ نے مذکورہ بالا تشریح کے مطابق جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا تھا، جس میں راوی نے روایت بالمعنیٰ کرتے ہوئے تصرف کیا اور اس کو واحد متکلم سے بدل دیا، احادیث میں اس کی بھی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً مستدرک حاکم میں سند صحیح کے ساتھ حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی ایک روایت مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں، "دخلت علیٰ رقیۃ بنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم" حالانکہ حضرت رقیہؓ حضرت ابو ہریرہؓ کے اسلام لانے سے پانچ سال پہلے وفات پاچکی تھیں، لہٰذا حضرت ابو ہریرہؓ کے ان کے پاس جانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہاں اس کے سوا کوئی توجیہ ممکن نہیں کہ اصل لفظ "دخلنا" تھا اور اس کے معنیٰ "دخل المسلمون" تھے راوی نے اس میں تصرف کرکے اس کو "دخلت" بنا دیا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں اس طرح کی اور بھی مثالیں پیش کی ہیں، لہٰذا تنہا یہ واحد متکلم کا صیغہ ان دلائل قطعیہ کو رَد نہیں کرسکتا جو اس واقعہ کے ۲ھ سے قبل واقع ہونے پر دال ہیں،

پھر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے پاس اور بھی متعدد ایسے دلائل موجود ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ذوالیدینؓ کا واقعہ ۲ھ سے کافی پہلے پیش آچکا تھا، مثلاً یہ کہ صحاح کی روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دو رکعتوں کے سلام پھیر چکے "فقام الی خشبۃ معروضۃ فی المسجد فاتکأ علیہا کأنہ غضبان" اور

۱؎ کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی الخ ۱۲ مرتب

۲؎ (ج ۴ ص ۴۸) کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۵۱۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳؎ (ج ۳ ص ۵۱۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴؎ صحیح بخاری، (ج ۱ ص ۶۹) باب تشبیک الاصابع فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوٰۃ، اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "ثم اتی جذعاً فی قبلۃ المسجد فاستند الیہا مغضباً، (ج ۱ ص ۲۱۲، باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود لہ) ۱۲ مرتب

مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خشبہ معروفہ "اسطوانہ حنانہ" تھا[1]، ادھر یہ ثابت ہے کہ اسطوانہ حنانہ کو منبر بننے کے بعد دفنا دیا گیا تھا[2]، لہٰذا یہ واقعہ منبر بننے سے پہلے ہی کا ہو سکتا ہے، اور منبر ۲ھ سے بنایا گیا تھا، کیونکہ روایات میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویلِ قبلہ کا اعلان منبر سے فرمایا تھا[3]، اور تحویلِ قبلہ ۲ھ میں ہوئی[4]،

---

[1] چنانچہ مسند احمد (ج ۲ ص ۲۴۸) کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ثم اتی بسند غانی قبلۃ المسجد کان یسند الیہ ظہرہ فاسند الیہ ظہرہ الخ (معارف السنن ج ۲ ص ۲۸) اس میں "کان یسند الیہ ظہرہ" کے الفاظ اس بات کو ظاہر کرتے ہیں کہ وہ خشبہ معروفہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ٹیک لگانے کے لئے تھی، اور اسطوانہ حنانہ بھی اسی مقصد کے لئے تھا معلوم ہوا کہ اس خشبہ سے اسطوانہ حنانہ ہی مراد ہے، واللہ اعلم، ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[2] کما ذکرہ لک فی حدیث انس عند ابی عوانۃ وابن خزیمۃ وابی نعیم وفیہ "ثم امر بہ فدفن" وکذا فی حدیث ابی سعید عند الدارمی "فامر بہ ان یحفر لہ ویدفن" (ج ۶ ص ۴۴۳) الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۹) مرتب حفظہ اللہ

[3] کما فی روایۃ سعید بن المعلی عند البزار والطبرانی فی الکبیر "قال کنا نغدو علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنمر بالمسجد فنصلی فیہ فمررنا یوماً ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر" فقال لقد حدث الیوم امر عظیم فدنوت من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فتلا ہذہ الآیۃ "قد نریٰ تقلب وجہک فی السماء" حتی فرغ من الآیۃ الخ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۲ و ۱۳) میں باب ماجاء فی القبلۃ کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "وحدیث ابی سعید فیہ عبداللہ بن صالح کاتب اللیث ضعفہ الجمہور وقال عبدالملک بن شعیب بن اللیث ثقۃ مامون" یہ حدیث تحویلِ قبلہ اور غزوۂ بدر سے قبل وجودِ منبر پر دال ہے، عبداللہ بن صالح کی وجہ سے اس میں اگرچہ ایک درجہ کا ضعف پایا جاتا ہے لیکن بطور تائید اسے یقیناً پیش کیا جا سکتا ہے، پھر ۴ھ یا اس سے قبل منبر کا وجود تو صحیحین کی روایات سے ثابت ہے، اس لئے کہ واقعۂ افک میں مذکور ہے کہ "ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم علی المنبر" (صحیح بخاری ج ۲ ص ۵۹۵، کتاب المغازی، باب حدیث الافک) اور واقعۂ افک ۴ھ میں پیش آیا، بہرحال ثبوتِ منبر خواہ ۴ھ میں ہو یا ۲ھ میں یا اس سے قبل، بہرصورت اس بات کی دلیل ہے کہ ذوالیدین کے واقعہ میں حضرت ابوہریرہؓ خود موجود نہ تھے، اس لئے کہ وہ بالاتفاق ۷ھ میں مشرف باسلام ہوئے، واللہ اعلم، رشید اشرف نفعہ اللہ بما علمہ ما ینفعہ،

[4] اس لئے کہ روایات میں تصریح ہے کہ ہجرت کے بعد سولہ یا سترہ مہینہ تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا فرمائیں، اس کے بعد تحویلِ قبلہ کا حکم نازل ہوا اور بیت اللہ شریف کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا کی جانے لگیں، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی وہو بمکۃ نحو بیت المقدس والکعبۃ بین یدیہ وبعد ما ہاجر الی المدینۃ ستۃ عشر شہراً ثم صرف الی الکعبۃ" رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر والبزار ورجالہ رجال الصحیح (کذا فی مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۲ باب ما جاء فی القبلۃ) والتفصیل قد مضیٰ فی باب ما جاء فی ابتداء القبلۃ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

لہٰذا ذوالیدین کا واقعہ لازماً سنہ ۲ھ سے پہلے کا ہے، اور نسخ کلام کی احادیث اس کے لئے بھی ناسخ ہیں، یہ ساری بحث حدیث باب کے ایک جواب پر مبنی تھی، یعنی یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ منسوخ ہے،

بعض حضرات نے اس حدیث کا دوسری طرح جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ یہ حدیث مضطرب المتن ہے، چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ یہ ظہر[1] کا واقعہ تھا، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عصر[2] کی نماز میں پیش آیا تھا، اور بعض روایات میں "احدی صلوتی العشاء[3]" کے الفاظ آئے ہیں، بعض میں حضرت ابوہریرہؓ نے تصریح کی ہے کہ میں اس نماز کی تعیین بھول گیا[4] بعض میں محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ نے تو متعین کرکے بتادیا تھا کہ کونسی نماز تھی، لیکن میں بھول گیا[5]،

پھر اس میں بھی اضطراب پایا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسی رکعت پر سہواً سلام پھیرا تھا، حضرت ابوہریرہؓ کی روایات میں دو رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے، کما فی حدیث[6] الباب ایضاً، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت[7] میں تین رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے،

---

[1] کما فی الصحیح لمسلم فی روایۃ ابی ہریرۃ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی رکعتین من صلوٰۃ الظہر ثم سلم (ج ۱ ص ۲۱۲) باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

[2] کما فی روایۃ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "صلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر فسلم رکعتین" ج ۱ ص ۲۱۳ ۱۲م

[3] العشی ہو بفتح العین، وکسر الشین، وتشدید الیاء، قال الازہری العشی عند العرب، ما بین زوال الشمس وغروبہا، کذا فی شرح صحیح مسلم للنوویؒ، (ج ۱ ص ۲۱۳) مرتب عفی عنہ

[4] کما فی بعض روایات الصحیحین انظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۴) باب یکبر فی سجدتی السہو، والصحیح لمسلم، (ج ۱ ص ۲۱۲) ۱۲ مرتب تجاوز اللہ عن ذنوبہ الجلیۃ والخفیۃ

[5] احقر کو اپنی ناقص تلاش سے کوئی ایسی روایت نہ مل سکی جس میں خود حضرت ابوہریرہؓ نے تعیین صلوٰۃ کے بارے میں اپنے نسیان کی تصریح کی ہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] کما فی البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۶۹) باب تشبیک الاصابع فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

[7] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۴) باب یکبر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

پھر اس میں بھی اضطراب ہے کہ آپؐ سلام پھیرنے کے بعد کہاں تک تشریف لے گئے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے: "ثم قام[1] الی خشبة فی مقدم المسجد فوضع یدہ علیھا" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ صرف خشبۂ معروضہ تک تشریف لے گئے تھے، پھر لوگوں کے کہنے پر واپس تشریف لائے، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت[2] سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ حجرہ میں داخل ہو گئے تھے،

نیز اس میں بھی اضطراب ہے کہ بقیہ نماز پوری کرنے کے بعد آپؐ نے سجدۂ سہو فرمایا یا نہیں؟ بعض روایات[3] میں سجدۂ سہو کرنے کی اور بعض[4] میں سجدۂ سہو نہ کرنے کی تصریح ہے، یہ اضطرابات[5] اتنے شدید ہیں کہ بعض محدثین نے اس واقعہ کو اُن اضطرابات میں شمار کیا ہے جن کی تطبیق ممکن نہیں[6]،

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۴) باب یکبر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب

[2] کما فی روایة مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) ثم قام فدخل الحجرة الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] کما فی روایات الشیخین فانظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۳ و ۱۶۴) والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۵، باب سجدتی السہو) میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت سند صحیح (حدثنا اسمٰعیل انا شبابة نا ابن ابی ذئب عن سعید بن ابی سعید المقبری عن ابی ہریرةؓ) کے ساتھ مروی ہے، اس میں حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں "فرکع رکعتین اخریین ثم انصرف ولم یسجد سجدتی السہو" نیز سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸۳، کتاب السہو باب الفعل من سلم من اثنتین ناسیا وتکلم، ذکر الاختلاف علی ابی ہریرة فی السجدتین) کی ایک روایت میں بھی عدم سجود ہی کی تصریح ہے "عن ابی ہریرةؓ انہ قال لم یسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ قبل السلام ولا بعدہ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] علیک ان تطالع تفاصیل الاضطراب فی فتح المغیث (ج ۱ ص ۲۲۵، طبع المدینة المنورة ۱۳۸۸ھ) و آثار السنن مع التعلیق الحسن من ص ۱۴۰ الی ص ۱۴۲ ومعارف السنن (ج ۳ ص ۵۳۶ و ۵۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] بعض حضرات نے اسے تعدد واقعات پر محمول کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایات میں جو ظہر اور عصر کا اختلاف ہے درحقیقت وہ دو مختلف واقعے ہیں، اور حضرت عمران بن حصینؓ جس واقعہ کو بیان کرتے ہیں وہ ایک تیسرا واقعہ ہے، علامہ نیمویؒ آثار السنن (ج ۱ ص ۱۴۰) میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں "ہذا قول لا یرتضیہ الناظر والالمعی بالخاطر لان السائل وسیاق سؤالہ وسیاق ما اجاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما استفہم بالصحابة کل ذلک متحد فی ہذہ الروایات وقد کان ابن سیرین یری التوحد بین حدیث ابی ہریرةؓ وعمرانؓ" چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۳)

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بہرحال ان اضطرابات شدیدہ کی موجودگی میں ذوالیدین کے واقعہ میں اتنی قوت باقی نہیں رہ جاتی کہ اس کو "قوموا لله قٰنتین" اور ممانعت کلام فی الصلوٰۃ کی صحیح وصریح احادیث کے مقابلہ میں پیش کیا جاسکے،

پھر یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ اس حدیث کے تمام اجزاء پر کسی کا بھی عمل نہیں، خاص طور سے امام شافعیؒ کا مسلک اس سے کسی صورت ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے نزدیک بھی کلام فی الصلوٰۃ اس صورت میں غیر مفسد ہے، جبکہ نسیاناً یا جہلاً ہو، اور اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابۂ کرام پھر خاص طور پر ذوالیدین کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انھوں نے نسیاناً گفتگو کی تھی،[۱]

اس کے علاوہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خشبۂ معروفہ تک تشریف لے جانا بلکہ حجرہ میں داخل ہوجانا اور وہاں سے واپس آنا یہاں تک کہ بعض "سرعان الناس"[۲] کا مسجد سے باہر نکل جانا ثابت ہے[۳] جس میں انحراف عن القبلہ اور عمل کثیر کا تحقق لازمی ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) باب سجدتی السہو) میں حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت کے بعد مذکور ہے کہ "فقیل لمحمد (ابن سیرینؒ مرتب) سلّم راى النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی السہو فقال لم احفظ من ابی ہریرۃ ولکن نبئت ان عمران بن حصین قال: ثم سلّم" اس سے واضح ہے کہ محمد بن سیرینؒ کے نزدیک حضرت ابوہریرۃؓ اور حضرت عمران بن حصینؓ کی روایات ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بصّرہ اللہ لعیوب نفسہٖ وجعل یومہٗ خیراً من امسہٖ،

[۱] پھر حضرات صحابۂ کرامؓ کی گفتگو کو جہل عن الحکم پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ بقول شوافع ذوالیدینؓ کا واقعہ نسخ کلام فی الصلوٰۃ کے بعد پیش آیا، ایسی صورت میں اس جماعت کی گفتگو کو جو حضرات شیخینؓ اور دوسرے جلیل القدر صحابۂ کرام پر مشتمل ہو حرمتِ کلام کے حکم سے بے خبری پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اور اس واقعہ میں تکلم تمام یا بیشتر صحابۂ کرام سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے "فقال (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) احق ما یقول قالوا نعم" (ج ۱ ص ۱۶۳، باب اذا سلم فی رکعتین او فی ثلٰث فسجد سجدتین الخ) نیز مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳ باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود) کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں، "فقال ما یقول ذوالیدین! قالوا صدق لم تصل الا رکعتین" ۱۲ رشید اشرف نفعہ اللہ بما علمہٗ وعلمہٗ ما ینفعہٗ،

[۲] بفتح السین والراء المسرعون الی الخروج وقیل بضم السین وسکون الراء جمع سریع کقفیز وقفزان ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] کما فی الصحیحین انظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۴ باب یکبر فی سجدتی السہو) والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور عمل کثیر شافعیہ کے نزدیک بھی قولِ مختار کے مطابق مفسدِ صلوٰۃ ہے[1]۔

بہرحال جب اس واقعہ کے یہ اجزاء متروک العمل ہو سکتے ہیں تو صرف کلام ہی کا کیوں نا مؤثر ہو!

خلاصہ یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ ایک واقعۂ جزئیہ ہے جس میں نسخ[2] کا قوی احتمال موجود ہے، نیز اس میں اضطراب و تعارض بھی بکثرت ہے، اور اس کے متعدد اجزاء پر عمل اجماعی طور سے متروک ہے، ایسی حالت میں اس واقعہ کو کسی مستقل فقہی مسئلہ کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا، چنانچہ حنفیہ نے اس مسئلہ میں بھی اس واقعہ جزئیہ کے بجائے آیت قرآنی اور ان احادیث پر عمل کیا ہے، جو قولی ہیں، اور قواعد کلیہ بیان کر رہی ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم[3] و احکم،

لہ قال النووی: فاما فعل الناسی فی الصلوٰۃ اذا کثر ففیہ طریقان اشہرہما وبہ قطع المصنف والجمہور تبطل الصلوٰۃ وجہاً واحداً، والثانی فیہ وجہان ککلام الناسی حکاہ صاحب التتمۃ وقال الاصح انہ لا تبطل للحدیث الصحیح فی قصۃ ذی الیدین، المجموع شرح المہذب (ج ۴ ص ۲۶، ۲۷) فعلیٰ قول صاحب التتمۃ لا یرد ہذا الاعتراض علی الشافعیۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

سلہ امام طحاویؒ نے حضرت ذوالیدین کے واقعہ کے منسوخ ہونے کی ایک دلیل یہ بیان کی ہے کہ حضرت عمرؓ ذوالیدین کے واقعہ میں خود موجود تھے، (کما تدل علیہ الروایات ففی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۶۴، باب یکبر فی سجدتی السہو) وفیہم ابوبکر و عمر فہابا ان یکلماہ، مرتب) پھر اسی قسم کا واقعہ خود حضرت عمرؓ کے ساتھ ان کے زمانۂ خلافت میں پیش آیا اور حضرت عمرؓ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو ان سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے ارشاد فرمایا "انی جہزت عیراً من العراق باحمالہا واحقابہا حتی وردت المدینۃ" پھر حضرت عمرؓ نے نئے سرے سے چار رکعات ان کے ساتھ ادا کیں، اور اس کی امامت فرمائی، امام طحاویؒ اس واقعہ کو سند کے ساتھ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "فدل ترک عمر لما قد علمہ من فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مثل ہذا وعملہ بخلافہ علی نسخ ذلک عندہ وعلی ان الحکم کان فی تلک الحادثۃ فی زمنہ بخلاف ما کان فی یوم ذی الیدین" پھر آگے امام طحاویؒ فرماتے ہیں "وقد کان فعل عمر ہذا ایضاً بحضرۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذین قد حضر بعضہم فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم ذی الیدین فی صلوٰتہ فلم ینکروا ذلک علیہ فلم یجز لولا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد فعل یوم ذی الیدین بخلاف ما فعلت" انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۱۷، باب الکلام فی الصلوٰۃ) امام طحاویؒ کی مذکورہ دلیل سے متعلق مزید کلام معارف السنن (ص ۵۴۴ ج ۳) میں مطالعہ فرمائیں ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

سلہ ان شئت ان تطالع البحث ملخصاً فطالع معارف السنن (ج ۳ من ص ۵۴۱ الی ص ۵۴۴) وکن من الشاکرین ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی الصلوٰۃ فی النعال

اس باب میں ترمذیؒ نے حضرت انسؓ کی حدیث[1] ذکر کی ہے کہ جب اُن سے پوچھا گیا کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نعلین میں نماز پڑھتے تھے ؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہاں ،

اس حدیث سے صلوٰۃ فی النعلین کا جواز معلوم ہوتا ہے ، بشرطیکہ وہ پاک ہوں اور ان سے مسجد کے تلوث کا امکان نہ ہو ، بلکہ امام ابوداؤدؒ نے اپنی سنن[2] میں ایک حدیث نقل کی ہے : عن شداد بن اوس عن ابیہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خالفوا الیہود فانہم لایصلّون فی نعالہم ولاخفافہم " اور معجم طبرانیؒ کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں : " صلّوا فی نعالکم ولا تشبّھوا بالیہود "[3] اس حدیث کی بنا پر بعض حنابلہ اور اہل ظاہر نے جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے ، حنفیہ کی بعض کتب میں بھی استحباب کا قول نقل کیا گیا ہے ، لیکن جمہور فقہاء حنفیہ وشافعیہ ومالکیہ کے نزدیک یہ صرف مباح ہے مستحب نہیں ، اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مسجد کے تلوث کا اندیشہ نہ ہو ، اور جوتے پاک ہوں ،

جہاں تک حضرت شداد بن اوس کی حدیث کا تعلق ہے تو اول تو اس کی سند میں مروان بن معاویہ مدلّس ہیں ، اور عنعنہ کر رہے ہیں ، نیز اس میں یعلی بن شداد ہیں ، جن کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے کہا ہے کہ " بعض الائمۃ توقف فی الاحتجاج بخبرہ " دوسرے اس حدیث میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم مخالفتِ یہود کی غرض سے دیا جا رہا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اصلاً یہ فعل مباح تھا ، لیکن ایک خارجی سبب سے مستحب ہوا ، اور آجکل یہود ونصاریٰ جوتے پہنکر عبادت کرتے ہیں ، اس لئے مخالفت کا تقاضا خلعِ نعال ہے ، کما حققہ الشیخ العثمانی فی فتح الملہم[4] ،

اس کے علاوہ اول تو عہدِ رسالتؐ میں عموماً ایسے چپل پہنے جاتے تھے جو سجدے میں پاؤں

---

[1] عن سعید بن یزید بن ابی سلمۃ قال قلت لانس بن مالک اکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی نعلیہ ، قال نعم ، ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۹۵) باب الصلوٰۃ فی النعل ۱۲ مرتب

[3] الجامع الصغیر فی احادیث البشیر والنذیر ، الجزء الثانی (ص ۴۴) طبع المکتبۃ الاسلامیۃ لائل پور (فیصل آباد) برمز " طب " (للطبرانی فی معجمہ الکبیر) ورمز " صح " (صحیح) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۲ ص ۱۷۶) ، باب جواز الصلوٰۃ فی النعلین ، کتاب المساجد ومواضع الصلوٰۃ ۱۲ م

کی انگلیاں زمین پر ٹیکنے سے مانع نہ ہوتے تھے، دوسرے مسجدِ نبویؐ کا فرش پختہ نہیں تھا، تیسرے سڑکوں پر نجاست نہ ہوتی تھی، اور جوتوں کو پاک رکھنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس کے برعکس آج یہ باتیں نہیں رہیں، اس لئے اب ادب کا تقاضا یہی ہے کہ جوتے اتار کر نماز پڑھی جائے، چنانچہ ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے، اور آیتِ قرآنی "فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوًی" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، کہ مقدس مقامات پر جوتے اتارنا ہی ادب ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اصلاً حکم زیادہ سے زیادہ اباحت کا تھا، لیکن مخالفتِ یہود کے عارض سے اس کا حدیث میں امر کیا گیا، اب جبکہ عارض باقی نہیں تو حکم بھی باقی نہیں،

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے درِ منثور میں "خذوا زینتکم عند کل مسجد"

لے سورۂ طٰہٰ آیت ۱۲ پارہ ۱۶۔ وقال الم، قولہ "فاخلع نعلیک" وأمرہ (موسیٰ) صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بذلک لما انہما کانتا من جلد حمار میت غیر مدبوغ کما روی عن الصادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعکرمۃ وقتادۃ والسدی ومقاتل والضحاک والکلبی وروی کونہما من جلد حمار فی حدیث غریب فقد اخرج الترمذی بسندہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: کان علی موسیٰ علیہ السلام یوم کلمہ ربہ کساء صوف وجبۃ صوف ای قلنسوۃ صغیرۃ وسراویل صوف وکانت نعلاہ من جلد حمار، وعن الحسن ومجاہد وسعید بن جبیر وابن جریج انہما کانتا من جلد بقرۃ ذکیت ولکن امر علیہ السلام بخلعہما لیباشر بقدمیہ الارض فتصیبہ برکۃ الوادی المقدس وقال الاصم لان الحفوۃ ادخل فی التواضع وحسن الادب ولذلک کان السلف الصالحون یطوفون بالکعبۃ حافین، ولا یخفی ان ہذا ممنوع عند القائل بافضلیۃ الصلوٰۃ بالنعال، کما جاء فی بعض الآثار ولعل الاصم لم یسمع ذلک او یجیب عنہ، وقال ابو مسلم: لانہ تعالیٰ امنہ من الخوف واوقفہ بالموضع الطاہر وہو علیہ السلام انما لبسہما اتقاء من الانجاس وخوفاً من الحشرات، وقیل المعنی فرغ قلبک من الاہل والمال وقیل من الدنیا والآخرۃ، کذا فی روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، الجلد التاسع الجزء السادس عشر (ص ۱۶۹) ۱۲ رشید اشرف ارشدہ اللہ الیٰ ما یحبہ ویرضاہ ووفقہ لہ۔

سے (ج ۳ ص ۷۸، و۷۹) علامہ سیوطیؒ نے یہاں "خذوا زینتکم عند کل مسجد" (آیت ۳۱ سورۂ اعراف) کی تفسیر کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی مذکور فی المتن حدیث کے علاوہ حضرت علی بن ابی طالبؓ، عبداللہ بن مسعودؓ کی روایات بھی مختلف کتبِ حدیث کے حوالے سے نقل کی ہیں، ان روایات سے جہاں صلوٰۃ فی النعال کا استحباب معلوم ہوتا ہے وہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کے حکم کی علت زینتِ صلوٰۃ ہے، نہ کہ مخالفتِ یہود و نصاریٰ، لیکن "الدر المنثور فی التفسیر بالماثور" کی ان تمام روایات کی صحت پر کلام ہے، بلکہ ان میں سے بیشتر روایات تو انتہائی ضعیف ہیں، واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے تحت ایک حدیث نقل کی ہے: "عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: خذوا زینۃ الصلوٰۃ، قالوا: ما زینۃ الصلوٰۃ؟ قال البسوا نعالکم فصلوا فیھا" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم بغرض زینت ہے نہ کہ مخالفتِ یہود کی وجہ سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو کامل ابن عدیؒ اور ابن مردویہؒ کے حوالہ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ "حدیث ضعیف جداً" (معارف السنن ص، ج ۳) اور قاضی شوکانیؒ نے اسے "الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ (ص ۲۴ ج ۱) میں ابن عدیؒ، عقیلیؒ، ابن حبانؒ اور خطیب بغدادیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن عدیؒ اور ابن حبانؒ کی سند میں کذاب ہیں، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء فی القنوت فی صلوٰۃ الفجر

قنوت فی الصلوٰۃ کی تین صورتیں ہیں:-

قنوت[1] فی الوتر، قنوت[2] فی صلوٰۃ الفجر دائماً، قنوت[3] نازلہ۔

قنوتِ وتر کا بیان انشاء اللہ ابواب الوتر میں آئے گا، قنوت فی صلوٰۃ الفجر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد قنوت پورے سال مشروع ہے[1]، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اس کا نقطہ استحباب ہے جبکہ امام شافعیؒ اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں حنفیہ وحنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں قنوتِ فجر مسنون نہیں، البتہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہوگئی ہو اس زمانہ میں فجر میں قنوت پڑھنا مسنون ہے جسے "قنوتِ نازلہ" کہا جاتا ہے۔

شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت براء بن عازب کی حدیثِ باب سے ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوٰۃ الصبح والمغرب"[2] نیز ان کا استدلال انسؓ کی روایت

---

[1] وھم ای الشوافع یقنتون فی الفجر بعد الرکوع فی جمیع السنۃ رافعی ایدیھم، لکن الامام یقرء والمقتدون یؤمنون علیہ حتی اذا وصل الی قولہ "فانک تقضی ولا یقضی علیک" خافت الامام وافتدا لمقتدون بالنفسھم فی القراءۃ کذا فی الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب تجاوز اللہ عن ذنبہ ومعائبہ۔

[2] گویا صلوٰۃ صبح میں اس روایت پر عمل کرتے ہیں اور صلوٰۃ مغرب میں اس روایت پر عمل کو چھوڑ دیتے ہیں، اور مغرب کے حق میں اسے منسوخ مانتے ہیں یا پھر یہ حدیث ان کے نزدیک بھی قنوتِ نازلہ سے متعلق ہے کما عند الحنفیۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

سے بھی ہے "ماَزال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت فی الفجر حتی فارق الدنیا"، شوافع کی ایک دلیل بخاری[۵۲] شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے "لأنا اقربکم صلوٰۃ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان ابوھریرۃ یقنت فی الرکعۃ الاخیرۃ من صلوٰۃ الصبح" اور شوافع کے مسلک پر صریح ترین حدیث ابن ابی فدیک کی حدیث[۵۳] ہے، جو عبداللہ بن سعید المقبری عن ابیہ عن ابی ہریرۃ کے طریق سے مروی ہے، "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رفع رأسہ من الرکوع من صلوٰۃ الصبح فی الرکعۃ الثانیۃ رفع یدیہ فیدعو بھذا الدعاء اللّٰھم اھدنی فیمن ھدیت، الخ"

---

۵۱ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹، کتاب الوتر، باب صفۃ القنوت و بیان موضعہ ۱۲ مرتب

۵۲ بخاری شریف میں کوئی روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ نہ مل سکی، البتہ بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰، باب، بلا ترجمہ) ہی میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "لأقربن صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ای لاٰتینکم بما یشبہ صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما یقرب من صلوٰتہ، مرتب) فکان ابوہریرۃ یقنت فی الرکعۃ الآخرۃ من صلوٰۃ الظہر وصلوٰۃ العشاء وصلوٰۃ الصبح بعد ما یقول سمع اللہ لمن حمدہ فیدعو للمؤمنین ویلعن الکفار" اور علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے اعلاء السنن (ج ۶ ص ۹۲ و ۹۳، باب اخفاء القنوت فی الوتر وذکر الفاظہ وان القنوت فی الفجر لم یکن الا للنازلۃ) میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ "فیہ حکایۃ لصلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم التی کانت عند النوازل بدلیل قولہ "ویلعن الکفار" والقنوت بلعن الکفار لم یکن راتبا لما فی حدیث المتن قال ابوہریرۃ واصبح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم فلم یدع لھم فذکرت لہ ذلک فقال اوما تراھم قد قدموا الخ وقد تقدم فی کلام الحازمی ان القنوت باللعن علی الکفار لا یقول الشافعی بدوامہ ایضاً فلزم حمل حدیث ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ علی حکایۃ الصلوٰۃ عند النوازل فحسب"
سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۰۶، باب الدلیل علی انہ یقنت بعد الرکوع) میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت تقریباً انہی الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن الفاظ کے ساتھ استاذ محترم کی تقریر میں مذکور ہے، یعنی "واللہ لانا اقربکم صلوٰۃ الخ" لیکن اس کے آخر میں "فیدعو للمؤمنین ویلعن الکافرین" کے الفاظ اس کو بھی قنوت نازلہ سے متعلق قرار دے رہے ہیں، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف تجاوز اللہ عن ذنوبہ ومعائبہ،

۵۳ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۰۶، طبع المکتبۃ الکبریٰ الامیریۃ بمصر) باب صلوٰۃ الوتر ۱۲ مرتب عفی عنہ

حنفیہ وحنابلہ کا ایک استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت[1] سے ہے، "لم یقنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا شہرًا لم یقنت قبلہٗ ولا بعدہٗ" شوافع نے اس حدیث کو ابوحمزہ قصاب کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، اور ان کے بارے میں کہا ہے کہ وہ کثیر الوہم تھے،

حنفیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث خود امام ابوحنیفہؒ نے حماد عن ابراھیم عن علقمۃ عن عبد اللہ بن مسعودؓ کی سند سے روایت کی ہے[2]، اور یہ سند بے غبار ہے[3]،

پھر حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی تائید حضرت انسؓ کی روایت[4] سے بھی ہوتی ہے، فرماتے ہیں، "انما قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوٰۃ الصبح شہرًا یدعو علی رعل وذکوان" اور خطیب نے اس حدیث کو قیس بن ربیع عن عاصم کے طریق سے اس طرح روایت کیا ہے: "قلنا لانس ان قومًا یزعمون ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت فی الفجر فقال کذبوا انما قنت شہرًا واحدًا یدعو علی حی من احیاء المشرکین[5]"،

نیز حضرت انس ہی کی ایک دوسری روایت[6] سے بھی حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۰) باب القنوت فی صلوٰۃ الفجر وغیرہا، حدثنا فہد بن سلیمٰن قال ثنا ابو غسان قال ثنا شریک عن ابی حمزۃ "عن ابراھیم عن علقمۃ عن عبد اللہ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] امام ابوحنیفہؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "عن عبد اللہ بن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یقنت فی الفجر قط الا شہرًا واحدًا لم یُرَ قبل ذلک ولا بعدہٗ وانما قنت فی ذلک الشہر یدعو علی ناس من المشرکین، انظر فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۰۸) واعلاء السنن (ج ۶ ص ۶۶) باب اختیار القنوت فی الوتر وذکر الفاظہ وان القنوت فی الفجر لم یکن الا للنازلۃ ۱۲ مرتب

[3] کذا قال الشیخ ابن الہمام فی الفتح (ج ۱ ص ۳۰۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۰) من کان لا یقنت فی الفجر ۱۲ مرتب

[5] علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۸) میں باب اختیار القنوت فی الوتر وذکر الفاظہ الخ کے تحت اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وقیس وان کان ضعیفًا لکنہ لم یتہم بکذب اھ کذا فی التلخیص الجبیر وقال ابن القیم فی زاد المعاد "وقیس وان کان یحیی ضعفہ فقد وثقہ غیرہ اھ قلت وہو حسن الحدیث" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] رواہ الخطیب البغدادی فی کتابہ فی القنوت، کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۳۰) باب صلوٰۃ الوتر، نیز اسی مقام پر علامہ زیلعیؒ نے صحیح ابن حبان کے حوالے سے حضرت ابوہریرۃؓ کی ایک حدیث ذکر کی ہے جو حضرت انسؓ کی مذکورہ حدیث کا مفہوم بیان کرتی ہے: "عن ابراھیم بن سعد عن الزہری عن سعید وابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقنت فی صلوٰۃ الصبح الا ان یدعو لقوم او علی قوم"، صاحب تنقیح نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، نیز

ثابت ہوتی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یقنت الّا اذا دعٰی لقوم او دعٰی علی قوم" صاحب تنقیح التحقیق نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، ذکرہ الحافظ الزیلعی فی کتابہ (ج ۲ ص ۱۳۰، ۱۲ مرتب)

حنفیہ کی ایک اور دلیل اگلے باب میں حضرت ابو مالک اشجعی کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں[1] "قلت لأبی یا ابت انک قد صلّیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان وعلی بن ابی طالب ھٰھنا بالکوفۃ نحواً من خمس سنین[2] اکانوا یقنتون؟ قال ای بنیّ "محدث[3]"۔

رہے شوافع وغیرہ کے ادلّہ تو جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ قنوتِ نازلہ پر محمول ہے اور لفظ "کان" استمرار دوامی پر دلالت نہیں کرتا، جیسا کہ علامہ نووی نے شرح مسلم میں متعدد مقامات پر اس کی تصریح کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث[4] "مازال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت فی الفجر الخ" اور وہ تمام روایات جن میں معمولاً آپؐ کی طرف قنوتِ فجر منسوب ہے سو ان میں قنوت سے مراد طولِ قیام[5] ہے نہ کہ قنوت معروف، اور بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت "لأنا اقربکم صلوٰۃ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان ابو ھریرۃ یقنت الخ" یہ روایت موقوف ہے "فلا حجۃ فیہ[6]"۔ باقی رہی ابن ابی فدیک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، چنانچہ حاشیہ نصب الرایہ "بغیۃ الألمعی فی تخریج الزیلعی" میں ہے: "حدیث ابن حبان ہذا، قال الحافظ فی الدرایۃ (ص ۱۱۷) بعد ما ذکر الحدیث، وعند ابن خزیمۃ عن انسؓ مثلہ واسناد کل منہما صحیح اھ رشید اشرف نفعہ اللہ بما علّمہ وعلّمہ ما ینفعہ۔

[1] باب فی ترک القنوت ص ۹۰، یہ روایت ترک قنوت فی الفجر سے متعلق ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت سنن نسائیؒ میں بھی آئی ہے جس میں "فکانوا یقنتون فی الفجر؟ فقال: ای بنیّ محدث" کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ص ۱۶۴) السہو فی الصلاۃ، باب ما جاء فی القنوت فی صلاۃ الفجر ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[2] سنن دار قطنی (ج ۲ ص ۳۹) باب صفۃ القنوت الخ ۱۲ مرتب

[3] ولاشک ان صلوٰۃ الصبح اطول الصلوات قیاما، اور قنوت قیام کے معنی میں بھی آیا ہے، چنانچہ پیچھے باب ما جاء فی طول القیام فی الصلوٰۃ کے تحت حضرت جابرؓ کی حدیث گذر چکی ہے "قال قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ای الصلوٰۃ افضل؟ قال طول القنوت" اس حدیث میں جمہور کے نزدیک طولِ قنوت سے مراد طولِ قیام ہے، فکذا ہنا، لہٰذا اب حضرت انسؓ کی روایت کا مطلب یہ ہوگا "مازال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطوّل القیام فی الفجر حتی فارق الدنیا" ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[4] حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ روایت اور اس کے جواب سے متعلق کلام پیچھے حاشیہ میں گذر چکا ہے، ۱۲ مرتب

کی روایت مردہ ضعیف ہی، لضعف عبد اللہ المقبری کما نبہ علیہ ابن الہمام فی الفتح[1]

خلاصہ یہ کہ شوافع کے پیش کردہ دلائل یا تو سنداً صحیح نہیں، یا وہ قنوتِ نازلہ پر محمول ہے، یا پھر ان میں قنوت سے مراد دعاء قنوت پڑھنا نہیں، بلکہ طولِ قیام مراد ہے، پھر بعض احناف نے شوافع کو جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ قنوت فی الفجر منسوخ ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اس کے لئے ناسخ ہے، لیکن جواب محلِ نظر ہے[2]، واللہ اعلم،

قنوتِ نازلہ[3] قنوتِ نازلہ ہمارے نزدیک صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں، امام شافعیؒ کا استدلال حضرت

---

[1] (ج ۱ ص ۳۰۷) فقال: والجواب، اولاً ان حدیث ابن ابی فدیک الذی ہو النص فی مطلوبہم ضعیف فانہ لا یحتج بعبد اللہ ہذا، انتہی ——— نیز خود حافظ ابن حجرؒ "تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۲۴۹، تحت رقم الحدیث ۳۷۱) میں مستدرک حاکم کے حوالہ سے عبد اللہ بن سعید المقبری کی مذکورہ روایت نقل کرکے لکھتے ہیں "قال الحاکم "صحیح" ولیس کما قال فہو ضعیف لاجل عبد اللہ فلو کان ثقۃ لکان الحدیث صحیحاً الخ ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

[2] وما اجاب بہ بعض علمائنا من ان قنوت الفجر منسوخ فغیر معتد بہ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما امر بترک الدعاء علیہم لانہ کان علی خلاف قانون رحمتہ ولما کان المقدر علی اکثرہم ہو الاسلام فی وقتہم فنہاہ اللہ تعالیٰ عن ذلک لا لترک القنوت فی الفجر کیف ولو کان الامر کذلک لم یجز القنوت عندنا فی النازلۃ ایضاً مع انہ مذہبہ علی خلاف ذلک، ۱۲ کذا فی الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۷۷) مرتب عفا اللہ تعالیٰ عنہ

[3] اعلم ان الکلام فی قنوت النوازل فی مواضع

الاوّل، ان محلہ صلوٰۃ الفجر خاصۃ ام الجہریۃ او الصلوات کلہا،

الثانی، کونہ بعد الرکوع او قبلہ،

الثالث، کونہ سراً او جہراً،

الرابع، ہل یقنت المؤتمون او یؤمنون؟

الخامس، ہل یؤمنون سراً او جہراً؟

السادس، ہل ترفع الایدی قبلہ ام لا؟

السابع، ہل یکبر لہ ام لا؟

الثامن، ہل یضع الیدین حال قراءتہ ام یرسلہما؟

براء بن عازبؓ کی حدیث باب سے ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوٰۃ الصبح والمغرب"[۱]

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ بیشتر روایات صلوٰۃ فجر میں قنوت نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں، لہٰذا سنیت ابدی سے ثابت ہوئی، البتہ حدیث باب یا اس جیسی (معدودے چند) روایات سے جواز ثابت ہو سکتا ہے، اور اس کے ہم منکر نہیں،[۲] واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

التاسع: هل يرفع اليدين حال قراءته كرفعهما في الدعاء خارج الصلوٰة؟

العاشر: هل القنوت عند النازلة مشروع عندنا أم لا؟

فان اردت الاطلاع عن كل من هذه الاسئلة والتوسع في هذه المباحث فطالع "اعلاء السنن" (ج ٦ من ص ٢، الى ص ٨٧) تتمة في بقية احكام قنوت النازلة، تحت باب اخفاء الصوت في الوتر وذكر الفاظه وان القنوت في الفجر لم يكن الا للنازلة، ١٢ رشید اشرف تجاوز اللہ عن زللہ ومعاتبہ۔

[۱] نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے بھی ہے جس میں ظہر، عشاء اور فجر کا ذکر ہے: "حدثنا ابو سلمة بن عبد الرحمن نا ابوهريرة قال والله لاقربن بكم صلوٰة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فكان ابو هريرة يقنت في الركعة الآخرة من صلوٰة الظهر وصلوٰة العشاء الآخرة وصلوٰة الصبح فيدعو للمؤمنين ويلعن الكافرين" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۳ باب القنوت فی الصلوات) چونکہ حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث باب میں مغرب کا بھی تذکرہ ہے اس طرح ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے فجر، ظہر، مغرب اور عشاء میں قنوت نازلہ کا اثبات ہو جاتا ہے، ـــــ نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ہے جس میں پانچوں نمازوں کا تذکرہ ہے "عن ابن عباسؓ قال قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شهراً متتابعاً في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوٰة الصبح في دبر كل صلوٰة اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الآخرة يدعو على احياء من بني سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۴) باب القنوت فی الصلوات، مذکورہ دونوں روایات سے متعلق تفصیل اعلاء السنن (ج ٦ ص ٦، ۷۷) میں تتمة فی بقية احكام قنوت النازلة کے عنوان کے تحت مطالعہ فرمائیں، ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

[۲] البتہ بعض احناف اس کے قائل ہیں کہ قنوت نازلہ اولاً تمام نمازوں میں مشروع و معمول تھا، بعد میں فجر کے سوا تمام نمازوں میں اس کی مشروعیت منسوخ ہوگئی، اس کی تائید سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹، باب صفة القنوت وبيان موضعه رقم الحديث ۱۰) میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہوتی ہے، جو عبید اللہ ابن موسیٰ حدثنا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن انس کے طریق سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْطِسُ فِي الصَّلوٰةِ

صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعطست فقلت : "الحمد للہ حمداً کثیراً طیباً مبارکاً فیہ مبارکاً علیہ کما یحب ربنا ویرضی"۔ فلما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصرف فقال : "من المتکلم فی الصلوٰۃ ؟ الخ"

وفی آخر الحدیث "فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : والذی نفسی بیدہ لقد ابتدرہا بضعۃ وثلاثون ملکاً ایہم یصعد بہا"۔ اس پر امت کا اتفاق ہے کہ چھینک پر اپنے دل میں "الحمد للہ" کہنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں کوئی کراہت ہے[1]، اسی طرح اگر زبان سے الحمد للہ کہے تب بھی مفتی بہ قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ عاطس کے لئے نماز میں زبان سے الحمد للہ کہنا پسندیدہ نہیں لیکن اس کے برخلاف روایت باب سے پسندیدگی معلوم ہوتی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کسی عمل کا استحباب محض کسی جزئی واقعہ سے ثابت نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ تمام امت کا تعامل اس کے خلاف رہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس روایت کے کسی طریق میں[2]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) قنت شہراً یدعو علیہم ثم ترکہ واما فی الصبح فلم یزل یقنت حتی فارق الدنیا۔ لفظ النیسابوری۔ ومعنی الحدیث عندنا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت عند النازلۃ حتی فارق الدنیا کما یدل علیہ لفظ "یدعو علیہم"۔

نیز علامہ ظفر احمد عثمانی قدس اللہ سرہ "اعلاء السنن (ج ۶ ص ۷۴)" میں تحریر فرماتے ہیں : "ثم نظرنا الی افعال الصحابۃ فوجدناہم قنتوا بعد وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الفجر فترجح جانب شرعیتہ عند النازلۃ علی نسخہ مطلقاً ولکن لم یثبت عنہم ذالک الا فی الفجر فحسب فعلمنا ان القنوت فیما سواہا من الصلوات منسوخۃ مطلقاً والا لقنتوا فیما سواہا ایضاً۔ مرتب غفر اللہ لہ

[1] عبد الرزاق عن الثوری عن منصور عن ابراہیم قال : اذا عطست وانت تصلی فاحمد فی نفسک ۱۲ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۳۳۱ رقم ۳۵۰۷) باب العطاس فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] قال الشیخ البنوری رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶) ولم اقف علی ہذا الطریق اللہم الا ما ورد فی حدیث ابی ایوب عند الطبرانی، وفیہ : "فسکت الرجل ورأی انہ قد ہجم من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شیٔ کرہہ، فقال : من ہو ؟ فانہ لم یقل الا صواباً۔ فقال الرجل : انا یا رسول اللہ ! قلتہا ارجو بہا الخیر اھ" ذکرہ فی الفتح (۲ ـ ۲۳۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ۔

جو ہمیں معلوم نہیں کوئی کلمہ ناپسندیدگی پر دلالت کرتا ہو ورنہ یہ بات بہت بعید ہے کہ پوری امت کا کوئی فرد بھی اسے پسندیدہ قرار نہ دے ، رہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر پسندیدگی کا اظہار سو وہ درحقیقت اس کلمہ کی فضیلت کا بیان ہے نہ کہ اس عمل کی فضیلت کا ، لہٰذا یہ حدیث زیادہ سے زیادہ جواز پر محمول ہے ۔

رہی تشمیت عاطس یعنی کسی چھینکنے والے کو رحمت کی دعا دینا تو یہ بالاتفاق مفسد صلوٰۃ ہے کیونکہ یہ کلام ناس میں داخل ہے[1] ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ بَعْدَ التَّشَهُّدِ

اذا احدث یعنی الرجل وقد جلس فی آخر صلوتہ قبل ان یسلم فقد جازت صلوتہ[2] ۔ یہ حدیث سلام کے رکنِ صلوٰۃ نہ ہونے میں حنفیہ کی مستدل ہے[3] ، لیکن یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سلام چونکہ واجب ہے اس لئے صورتِ مذکورہ فی الحدیث میں نماز واجب الاعادہ رہے گی البتہ اگر بغیر عمد کے حدث طاری ہوا ہو تو وضو کر کے بنا کرتے ہوئے سلام پھیر دینا کافی ہوگا اعادۂ صلوٰۃ کی حاجت نہ ہوگی ۔

حدیثِ باب کو امام ترمذیؒ نے عبدالرحمٰن بن زیاد افریقی کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے لیکن درحقیقت وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں بعض حضرات نے ان کی تضعیف کی ہے[4] وہیں بعض نے

---

[1] ولکن لو قال لنفسہ : یرحمک اللہ یا نفسی ، لا تفسد لانہ لم یکن خطابا للغیر فلم یعتبر من کلام الناس کما فی البحر ، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ذہب بعض الی ظاہر حدیث الباب فقال ، تمت صلوٰۃ ہذا المصلی من غیر کراہیۃ و مذہب ابی حنیفۃ ان من سبقہ الحدث بعد التشہد یجب علیہ ان یتوضأ و یبنی ثم یسلم و ان احدث عمداً فیجب علیہ ان یعید الصلوٰۃ ۔ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] واضح رہے کہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک سلام فرض ہے ، ان کا استدلال " وتحلیلہا التسلیم " (ترمذی ج ۱ ص ۵۵ ۔ باب ماجاء فی تحریم الصلوٰۃ وتحلیلہا) سے ہے اور اس سے متعلقہ بحث " درس ترمذی (ج ۱ ص ۲۹۵) میں گزر چکی ہے ، فلیراجع ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] کیحییٰ بن سعید القطان و احمد بن حنبل ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کی توثیق بھی کی ہے[1] لہٰذا یہ حدیث کم از کم "حسن" ضرور ہے[2] اور حنفیہ کا سلام کے رکن نہ ہونے پر اس سے استدلال کرنا درست ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا كَانَ الْمَطَرُ فَالصَّلَاةُ فِي الرِّحَالِ

کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاصابنا مطر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من شاء فلیصل فی رحلہ ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بارش ترکِ جماعت کے اعذار میں سے ہے ، البتہ کتنی بارش عذر بن سکتی ہے ؟ اس کی کوئی تفصیل حدیث میں بیان نہیں کی گئی۔ چنانچہ فقہاءِ کرامؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں مبتلیٰ بہ کی رائے کا اعتبار ہے ، جب بارش اتنی ہوجائے کہ مسجد تک جانا متعذر یا سخت دشوار ہو جائے تو گھر میں نماز پڑھ لینا جائز ہے۔ اگرچہ مؤطا امام محمدؒ میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ افضل پھر بھی جماعت ہے۔

اس موضوع پر ایک جملہ حدیث کے طور پر مشہور ہے : اذا ابتلت النعال فالصلاۃ فی الرحال۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ تلخیص میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مجھے کتبِ حدیث میں کہیں نہیں ملی ، البتہ علامہ ابن اثیرؒ نے النہایہ میں (لفظ "نعل" اور "رحل" کے ذیل میں) اسے بطور حدیث ذکر کیا ہے۔[3]

---

[1] کیحیٰی بن معین واحمد بن صالح ویعقوب بن سفیان وغیرہم ، بلکہ تہذیب میں خود امام ترمذی سے منقول ہے " ورأیت محمد بن اسماعیل یقوی امرہ ویقول ہو مقارب الحدیث" (معارف السنن ج ۴ ص ۳۴)
۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] پھر خاص طور سے جبکہ اس حدیث کو تعددِ طرق کی بناء پر بھی قوت حاصل ہو رہی ہے۔ ان طرقِ متعددہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۴) باب السلام فی الصلوٰۃ ہل ہو من فروضہا او من سننہا ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

[3] علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۶) میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں " غریب بہذا اللفظ لم اقف علیہ فی الصحاح ولا فی زوائد الہیثمی ولا فی کنز العمال ولا فی مسند احمد غیر ان ابن الاثیر فی النہایۃ (ج ۲ ص ۷۷) یقول فی مادۃ "رحل" وفیہ " اذا ابتلت النعال فصلوا فی الرحال" ومثلہ فی مادہ " نعل " (ج ۴ ص ۱۶۷) وکذا ذکرہ فی اللسان (ج ۱۴ ص ۱۹۲) فی مادۃ " نعل " ۱۲ مرتب عفی عنہ۔ [4] (ج ۲ ص ۳۱ رقم ۵۶۵) کتاب صلوٰۃ الجماعۃ ۱۲ مرتب

البتہ ابن ماجہ (ص ٦٦ و ٦٧) باب الجماعۃ فی اللیلۃ المطیرۃ میں ایک حدیث حضرت ابوالملیحؓ سے مروی ہے: "لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الحدیبیۃ واصابتنا سماء لم تبل اسافل نعالنا، فنادی منادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صلّوا فی رحالکم" ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث اُس مشہور جملے کا منشا رہو۔ اور اس حدیث سے اگرچہ بہت معمولی بارش میں بھی صلاۃ فی الرحال کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن یہاں احتمال ہر کہ بارش کے تیز ہونے کے آثار ہوں، اور نماز کے وقت میں دیر ہو، اس لئے آپؐ نے پہلے سے یہ اعلان کرا دیا ہو، کیونکہ تیز بارش میں اعلان کرانا بھی مشکل ہوتا۔ واللہ سبحانہٗ اعلم۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الصَّلٰوةِ عَلَى الدَّابَّةِ فِي الطِّيْنِ وَالْمَطَرِ

اس پر فقہاءؒ کا اجماع ہے کہ نفلی نماز دابہ پر علی الاطلاق جائز ہے، خواہ اترنا ممکن ہو یا نہ ہو، نیز اس پر بھی ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جب اترنا کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو تو فرض نماز بھی دابہ پر انفراداً جائز ہے۔ عذر مثلاً یہ ہوسکتا ہے کہ اترنے میں جان، مال یا آبرو کا خوف ہو، یا بارش کی وجہ سے کیچڑ اتنا ہو کہ چہرہ لت پت ہو جانے کا اندیشہ ہو، اور کوئی جاءِ نماز وغیرہ بچھانے سے اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن محض معمولی بھیگ جانے کا خوف عذر نہیں۔

البتہ عذر کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ دابہ پر نماز انفراداً پڑھی جائے گی، باجماعت پڑھنا جائز نہیں، الا یہ کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جانور پر سوار ہوں، شیخینؒ صلوۃ الخوف سے متعلق قرآن کریم کی آیتؔ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا[1] سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ ایک دوسری آیت وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ[2] حالت (خوف میں) جماعت سے متعلق ہے، لہٰذا یہ آیت یعنی فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا انفراد کی حالت سے متعلق ہوگی[3] نیز عقلاً بھی اتحاد مکان کے بغیر اقتدار

---

[1] سورۂ بقرہ آیت ٢٣٩ - ١٢ مرتب

[2] سورۂ نساء آیت ١٠٢ - ١٢ مرتب

[3] اور ترجمہ و مطلب یہ ہوگا: "پس اگر ڈرو تم پس پیادہ یا سوار، یعنی اگر تمہیں باقاعدہ (باقی برصفحۂ آئندہ)

درست نہیں ہوسکتی [1]

لیکن ائمہ ثلاثہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دابہ پر جماعت سے بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ "انھم کانوا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فانتھوا الیٰ مضیق فحضرت الصلوٰۃ فمطروا السماء من فوقھم والبلۃ من اسفل منھم فاذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو علیٰ راحلتہ فتقدم علیٰ راحلتہ فصلی بھم یومئ ایماء" اس میں صلی بھم نماز باجماعت پر دلالت کر رہا ہے شیخینؒ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس حدیث کی سند میں دو راوی متکلم فیہ ہیں، ایک عمر بن الرماح جن کو بعض محدثین نے ضعیف کہا ہے، دوسرے عمرو بن عثمان جو مستور الحال ہیں کما فی التقریب" اور ابن حبان نے انکی جو توثیق کی ہے اس کا اعتبار اس لئے نہیں کہ ابن حبانؒ کے نزدیک مجہول راوی بھی ثقہ ہوتے ہیں کما مرّ فی المقدمہ۔ لہٰذا اگرچہ علامہ نوویؒ نے اس حدیث کو "حسن" قرار دیا ہے، لیکن یہ اس درجے کی نہیں ہے کہ اس کی بناء پر آیت قرآنی یا اصول کلیہ کو ترک کیا جائے۔

دوسرے اس حدیث کی ایک صحیح توجیہ بھی ممکن ہے، اور وہ یہ کہ آپؐ کا آگے بڑھنا بعلوِ امامت نہیں تھا، بلکہ صحابہ کرامؓ نے ادب کے لحاظ سے آپؐ کو انفراداً نماز پڑھنے میں بھی آگے رکھا، اور صلی بنا کا مطلب امامت کرنا نہیں، بلکہ ساتھ نماز پڑھنا ہے۔ جہاں تک بغیر امامت کے آگے بڑھنے کا تعلق ہے، اس کی ایک نظیر فتح القدیر[2] میں یہ مسئلہ ہے کہ سجدۂ تلاوت میں مسنون یہ ہے کہ تلاوت کرنے والا آگے کھڑا ہو اور سامعین پیچھے، حالانکہ یہاں اقتداء کا کوئی سوال نہیں۔ اور صلی بنا کی جو تاویل کی گئی ہے کہ اس سے صلی معنا مراد ہے، اس کی کچھ نظائر حضرت شاہ صاحبؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے میں کسی دشمن وغیرہ کا اندیشہ ہو تو کھڑے کھڑے یا سواری پر چڑھے چڑھے جس طرح ہوسکے نماز پڑھ لیا کرو، لہٰذا "رجالاً اور رکباناً" کا حکم اس حالت میں ہوگا جو حالت، حالتِ جماعت کے علاوہ ہوگی واللہ اعلم ۱۲ مرتب تجاوز اللہ عن زللہ و معاصیہ۔

[1] علاوہ ازیں دوسری نصوص سے بھی امامت و اقتداء میں اتحاد مکان کی شرطیت پر دلالت ہوتی ہے، اور اگر امام و مقتدی علیحدہ علیحدہ سواریوں پر ہوں تو اتحاد مکان باقی نہیں رہتا۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص ۳۹۲) باب سجود التلاوۃ قبیل باب صلاۃ المسافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

نے پیش کی ہیں۔ مثلاً صحیح مسلمؒ میں تبوک سے واپسی پر حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی امامت کا واقعہ مروی ہے[1] کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طہارت میں دیر ہوگئی تو حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے امامت کرائی، آپؐ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ تشریف لائے تو ایک رکعت ہوچکی تھی۔ اس واقعے میں یہ مسلّم ہے کہ آپؐ نے امامت نہیں کرائی، بلکہ حضرت عبدالرحمٰنؓ ہی امامت فرماتے رہے، اور آپؐ نے بطور مسبوق نماز پڑھی[2]۔ لیکن صحیح مسلمؒ کے ایک[3] طریق میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں: "ثم صلّی بنا" یہاں اس جملے کے سوائے صلّی معنا کے کوئی اور معنی نہیں ہوسکتے۔ یہی توجیہ حدیث باب کی بھی ہوسکتی ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی الاِجْتِهَادِ فِی الصَّلٰوۃ

صلّی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم حتی انتفخت قدماہ فقیل لہ أتتکلّف هذا وقد غفر لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر؟ قال أفلا أكون عبداً شكوراً۔

تنبیہ:۔ حدیث مذکور فی الباب اور اس سے متعلقہ مسئلہ کی شرح استاذ محترم دام اقبالہم کی تقاریر و امالی میں موجود نہ تھی، مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر متعلقہ تشریح معارف القرآن و معارف السنن کی مدد سے تحریر کی جاتی ہے، واللہ الموفق والمعین۔ مرتب عفا اللہ عنہ۔

قولہ: "وقد غفر لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر" یہاں ذنب سے کیا مراد ہے؟ اس میں راجح یہ ہے کہ اس سے خلاف[4] اولیٰ مراد ہے (کما ذکر فی العمدۃ ج ۳ ص ۶۰۱ عن بعض العلماء

---

[1] انظر الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۳۴) کتاب الطہارۃ، باب المسح علی الخفین۔ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ایک روایت میں فرماتے ہیں: "ثم رکب و رکبت فانتهينا الى القوم وقد قاموا فی الصلاۃ یصلی بهم عبدالرحمٰن بن عوف وقد رکع بهم رکعۃً فلما احس بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم ذهب یتأخر فأومأ الیه فصلی بهم فلما سلّم قام النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقمت فرکعنا الرکعۃ التی سبقتنا" مسلم (ج ۱ ص ۱۳۴) باب المسح علی الخفین ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] حدثنا اسحاق بن ابراہیم و علی بن خشرم جمیعاً عن عیسیٰ بن یونس قال اسحاق اخبرنا عیسیٰ بن یونس قال حدثنا الاعمش عن مسلم عن مسروق عن المغیرۃ بن شعبۃ قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفین ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] وفیہ اقوال اُخر تجدہا فی شفاء القاضی عیاض فی الباب الاول من القسم الثالث فی فصل خاص کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۵۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ کا مقولہ مشہور ہے "حسنات الابرار سیئات المقربین"۔

مسألة عصمة الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام

یہاں عصمت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام تمام گناہوں سے خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے، عمداً ہوں یا سہواً معصوم و محفوظ ہوتے ہیں چنانچہ ائمۂ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے۔ اور بعض[1] لوگوں کا یہ کہنا کہ صغیرہ گناہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے بھی سرزد ہو سکتے ہیں جمہور امت کے نزدیک صحیح نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو لوگوں کا مقتدا بنا کر بھیجا جاتا ہے اگر ان سے بھی کوئی کام اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف خواہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ صادر ہو سکے تو انبیاءؑ کے اقوال افعال سے امن اٹھ جائے گا اور وہ قابل اعتماد نہ رہ سکیں گے اور جب انبیاءؑ ہی پر اعتماد اور اطمینان نہ رہے تو دین کا کہاں ٹھکانا ہے؟

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی تو بہت سی آیات میں متعدد انبیاءؑ سے متعلق ایسے واقعات مذکور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے گناہ سرزد ہوا، پھر بعض اوقات اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر عتاب بھی ہوا اور بعض اوقات بغیر عتاب ہی کے درگذر کر دیا گیا۔ مثلاً حضرت آدم علیہ السلام، حضرت نوح علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام وغیرہم اگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے بڑے ہر قسم کے گناہوں سے معصوم و محفوظ ہوتے ہیں تو اس قسم کے واقعات کا کیا مطلب ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے واقعات کا حاصل باتفاقِ امت یہ ہے کہ کسی غلط فہمی یا خطا و نسیان کی وجہ سے کبھی کبھار ایسی لغزشوں کا صدور اگرچہ ان برگزیدہ ہستیوں سے بھی ہو جاتا ہے، لیکن کوئی پیغمبر جان بوجھ کر کبھی اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے خلاف عمل نہیں کرتا۔ غلطی اجتہادی ہوتی ہے یا خطا و نسیان کے سبب قابل معافی ہوتی ہے جس کو اصطلاح شرع میں گناہ نہیں کہا جا سکتا اور یہ سہو و نسیان کی غلطی ان سے ایسے کاموں میں نہیں ہو سکتی جن کا تعلق تبلیغ و تعلیم اور تشریع سے ہو البتہ ان سے ذاتی افعال اور اعمال میں ایسا سہو و نسیان ہو سکتا ہے۔

پھر چونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کا مقام نہایت بلند ہے اور بڑوں

---

[1] فذہبت الاشعریۃ الی تجویز صدور الصغائر من الانبیاء سہوا بعد النبوۃ ایضاً ونقل التقی السبکی عن الماتریدیۃ عدم تجویزہا بعد النبوۃ کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۵۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

سے چھوٹی سی غلطی بھی ہو جائے تو بہت بڑی غلطی سمجھی جاتی ہے اس لئے قرآن کریم میں ایسے واقعات کو معصیت اور گناہ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس پر عتاب بھی کیا گیا ہے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے وہ گناہ ہی نہیں۔

فائدہ:۔ یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اگرچہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام مغفور و معصوم ہیں لیکن اگلی پچھلی تمام لغزشوں سے معافی و مغفرت کی خوشخبری دُنیا میں صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو سُنائی گئی۔ آپؐ کے سوا کسی اور نبی کو دنیا میں یہ بشارت نہیں دی گئی۔ اور اس اخبار میں حکمت یہ مقصود ہے کہ آپؐ قیامت کے دن شفاعت کبریٰ کے لئے (جو آپؐ کے ساتھ مخصوص ہوگی) آگے بڑھ سکیں۔ چنانچہ علامہ خفاجیؒ "نسیم الریاض" (ج ۴ ص ۱۷۰) میں لکھتے ہیں: "قال ابن عبد السلام رحمه الله تعالى لم يخبر الله احداً من الانبياء عليهم الصلوٰة والسلام بالمغفرة ولذا اتوا في الموقف: نفسي نفسي اذهبوا الى محمد فقد غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر" (كذا في معارف السنن ج ۴ ص ۵۱)

قولہ: "افلا اكون عبداً شكوراً" علامہ زمخشری کے نزدیک یہاں ہمزۂ استفہام (جو صدارت کلام کو چاہتا ہے) کے بعد اور فاء (جو وسط کلام کا تقاضا کرتی ہے) سے پہلے جملہ محذوف نکلے گا اور تقدیر اس طرح ہوگی "أأترك صلوٰتي فلا اكون عبداً شكوراً" جبکہ بعض حضرات کے نزدیک تقدیری عبارت اس طرح ہوگی "افلا اكون عبداً شكوراً باكثار العبادة" اس صورت میں ہمزۂ استفہام انکاری نفی پر داخل ہوگا اور ثبوت کا فائدہ دے گا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اکثارِ عبادت سے عبدِ شکور بننا پسند کرتا ہوں، واللہ اعلم

هذا البحث كله ماخوذ من معارف القرآن للمفتى الاعظمؒ (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶) (معارف السنن ج ۴ من ص ۴۹ الى ص ۵۱) بتغيير وزيادة من المرتب عفا الله عنه

بَابُ مَا جَاءَ اَنَّ اَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةُ

اِنّ اوّل ما يحاسب به العبد الخ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت میں سب سے پہلے سوال نماز کا ہوگا، لیکن بخاری[1] کتاب الرقاق میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے:

---

[1] (ج ۲ ص ۹۶۷، باب القصاص يوم القيامة ۱۲ مرتب

"اوّل ما یقضی بین الناس بالدماء" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حساب خون کا ہوگا۔ اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حساب سب سے پہلے نماز کا ہوگا، اور فیصلہ سب سے پہلے قتل کا۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حقوق اللہ میں سب سے پہلے حساب نماز کا ہوگا، اور حقوق العباد میں سب سے پہلے قتل کا۔ چنانچہ نسائی[1] میں یہ دونوں روایات یکجا ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
اوّل ما یحاسب بہ العبد الصلاۃ، واوّل ما یقضی بین الناس فی الدماء۔

فان انتقص من فریضۃ شیئًا قال الرب تبارک وتعالیٰ انظر واھل لعبدی من تطوع فیکمل بھا ما انتقص من الفریضۃ، اس سے استدلال کرکے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ آخرت میں فرائض کی تلافی نوافل سے ہوسکتی ہے۔ قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کا یہی قول ہے۔ لیکن دوسرے علماء مثلاً امام بیہقیؒ کا کہنا یہ ہے کہ فرائض میں اگر کمیتًا نقص رہ گیا ہو یعنی فرائض چھوٹ گئے ہوں تو ان کی تلافی ہزاروں نفلیں بھی نہیں کرسکتیں، ہاں! اگر کیفًا نقص رہ گیا ہو تو نوافل سے اس کی تلافی ہوسکتی ہے، اور حدیث باب میں کیف ہی کا نقص مراد ہے۔ اس کی تائید مجمع الزوائد باب فرض الصلوٰۃ کی ایک حدیث سے ہوتی ہے جو بحوالہ طبرانی کبیر حضرت عبداللہ بن قرطؓ سے مرفوعًا مروی ہے: من صلی صلاۃ لم یتمھا زید علیھا من سبحاتہ[2] علامہ ہیثمیؒ نے اس کے رجال کو ثقات کہا ہے۔

اور حافظ ابن عبدالبرؒ نے دونوں اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگر فرائض سہوًا چھوٹ گئے ہوں تو نوافل سے تلافی ہوسکتی ہے، لیکن عمدًا چھوڑے ہوں تو تلافی نہیں ہوسکتی۔ احقر عرض کرتا ہے کہ یہ ساری گفتگو اصل ضابطے کے بارے میں ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت

---

[1] (ج ۲ ص ۱۶۲) کتاب المحاربۃ، (باب) تعظیم الدم، عن طریق سریج بن عبدالواسطی الخصی قال حدثنا اسحق بن یوسف الازرق عن شریک عن عاصم عن ابی وائل عن عبداللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اوّل ما یحاسب الخ ۱۲ قد تعبت فی تفتیش ہذا الحدیث وفزت الآن فالحمدللہ، رشید اشرف عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۸۸ تا ۲۹۱) میں اس مضمون کی دوسری احادیث بھی مروی ہیں ۱۲ مرتب

کسی ضابطے کی پابند نہیں ہے، وہ نوافل کے ذریعے فرائض کے کم اور کیف دونوں کی تلافی کر دے تو کیا بعید ہے؟ لیکن دنیا میں عمل ضابطے ہی کو مدنظر رکھ کر کرنا ضروری ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَخْفِيفِ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ وَالْقِرَاءَةِ فِيهِمَا

حدیث باب سے فجر کی سنتوں میں تخفیف ثابت ہوتی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ایک مہینے تک میں آپؐ کو دیکھتا رہا کہ فجر کی سنتوں میں سورۂ کافرون اور سورۂ اخلاص کی تلاوت فرماتے تھے[1]۔ چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک عمل اسی پر ہے، حنفیہ کی کتابوں مثلاً بحر وغیرہ میں بھی تخفیف کو مستحب لکھا ہے۔ البتہ امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی روایت یہ نقل کی ہے کہ ان کے نزدیک تطویل مستحب ہے، (خود امام طحاویؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ مرتب) اور حسن بن زیادؒ کی روایت نقل کی ہے کہ سمعت اباحنیفة يقول: ربما قرأت في ركعتي الفجر جزأين من القرأن[2]، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ جب کوئی شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی روز تہجد چھوٹ جائے تو اس کی تلافی فجر کی سنتوں میں تطویل قرأت سے کرلے۔ عام حکم تخفیف ہی کا ہے، چنانچہ امام صاحبؒ کے مذکورہ قول میں "ربما قرأت" کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ بعض خاص نمازوں میں جو خاص سورتوں کا پڑھنا ماثور ہے ان کے بارے میں البحر الرائق (آخر صفة الصلاة قبیل باب الامامة) میں لکھا ہے کہ اکثر اس کے مطابق عمل کرنا چاہئے، لیکن کبھی اس کو چھوڑ بھی دینا چاہئے، تاکہ دوسری سورتوں سے اعراض لازم نہ آئے۔

پھر امام مالکؒ کا مذہب فتح الباری (۳ – ۳۸) میں یہ منقول ہے کہ فجر کی سنتوں میں ضم سورت نہیں ہے۔ حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ

یہ باب امام ترمذیؒ نے اُن فقہاء کی تردید کیلئے قائم کیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ فجر کی

---

[1] عن ابن عمر قال رمقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم شھرا فکان یقرأ فی الرکعتین قبل الفجر بقل یا ایھا الکفرون وقل ھو اللہ احد ۱۲م

[2] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۴۶) باب القراءة فی رکعتی الفجر، ابن ابی عمران قال حدثنی محمد بن شجاع عن الحسن بن زیاد ۱۲ مرتب عفی عنہ

کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ... (مارجن) — ذرا تفصیل معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

سنتوں کے بعد اگر کوئی بات چیت کرلی جائے تو اس سے سنتیں باطل ہوجاتی ہیں، یہ قول امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کی طرف بھی منسوب ہے، اور "درمختار" اور "بحر" میں بعض حنفیہ کا بھی یہی قول منقول ہے لیکن جمہور حنفیہ کے نزدیک یہ قول مختار نہیں چنانچہ درمختار ہی میں یہ تصریح ہے کہ اس سے سنتیں باطل نہیں ہوتیں، البتہ ثواب میں کمی آجاتی ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔ اور یہ قول حدیث باب سے ماخوذ ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى ركعتي الفجر فان كانت له الى حاجة كلمني والا خرج الى الصلوٰة. معلوم ہوا کہ بلاضرورت آپؐ بات نہ کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے سنتوں کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ توجہ الی اللہ قائم ہوجائے اور حضورِ قلب اور نشاط کے ساتھ فرائض میں شرکت ہو، اور سنتوں کے بعد بات چیت سے یہ مقصد فوت ہونے کا اندیشہ ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو عام انسانوں کے کلام پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا افضل یہی ہے کہ صرف فجر کی سنتوں میں نہیں، بلکہ دوسری سنتوں میں بھی اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ فرائض سے پہلے بلاضرورت کوئی بات چیت نہ ہو۔ چنانچہ البحر الرائق میں مسئلہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ لَاصَلَاةَ بَعْدَ طُلُوْعِ الْفَجْرِ اِلَّا رَكْعَتَيْنِ

لا صلوٰة بعد الفجر الا سجدتين، حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ طلوعِ فجر کے بعد سنتِ فجر کے سوا کوئی اور نفل پڑھنا مکروہ ہے، امام ترمذیؒ نے اس پر اجماع نقل کردیا ہے، لیکن شافعیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے، امام نوویؒ نے شافعیہ کا مفتی بہ مذہب یہ نقل کیا ہے کہ طلوعِ فجر کے بعد فرضِ فجر پڑھنے سے پہلے پہلے نفلیں پڑھنے میں کوئی کراہت نہیں ہے، نیز امام مالکؒ نے مدونہ (ص ۱۱۸ ج ۱) میں لکھا[1] ہے کہ جو شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی وجہ سے تہجد کی نماز نہ پڑھ سکا ہو، اس کے لئے طلوعِ فجر کے بعد نوافل کی اجازت ہے، لیکن عام حکم یہی ہے کہ طلوعِ فجر کے بعد نوافل مکروہ ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے جس میں صراحۃً فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے، لیکن حافظ زیلعیؒ نے نصب[2] الرایہ میں یہ حدیث تین مختلف طرق سے نقل کی ہے، اور پھر فرمایا ہے کہ اس سے

---

[1] کذا نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۶۴) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) احادیث عدم التنفل بعد طلوع الفجر ما عدا الرکعتین، طریق اول وہی ہے (باقی برصفحہ آئندہ)

امام ترمذیؒ کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ یہ حدیث قدامہ بن موسیٰ کے سوا کسی نے روایت نہیں کی۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی تائید صحیحین میں حضرت حفصہؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ:

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر لا یصلی الّا رکعتین خفیفتین[1]

حافظ زیلعیؒ نے علامہ ابن دقیق العیدؒ سے نقل کر کے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اس معروف حدیث[2] سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال فرمایا ہے جس میں ارشاد ہے: "لا یمنعن احدکم (او احدًا منکم) اذان بلال من سحوره فانه یؤذن (او ینادی) بلیل، لیرجع قائمکم ولینبه نائمکم"۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر فجر کے بعد تنفل جائز ہوتا تو لیرجع قائمکم کہنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔

بعض شافعیہؒ نے جواز تنفل پر ابوداؤد[3] و نسائی[4] میں حضرت عمرو بن عبسہ سلمیؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: قال قلت یا رسول اللہ: ای اللیل اسمع؟ قال: جوف اللیل الآخر، فصل ماشئت، فان الصلاة مشهودة مکتوبة حتی تصلی الصبح (اللفظ لابی داؤد)۔ لیکن حضرت مولانا بنوری صاحبؒ نے معارف السنن[5] میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث مسند احمد (ص ۱۱۱ ج ۴ و ص ۲۸۵ ج ۴) میں زیادہ تفصیل کے ساتھ آئی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں کہ قلت: ای الساعات افضل؟ قال: جوف اللیل الآخر، ثم الصلاة مکتوبة مشهودة حتی یطلع الفجر، فاذا طلع الفجر فلا صلاة الّا الرکعتین حتی تصلی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جو امام ترمذیؒ نے اس باب میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثانی امام طبرانی نے معجم اوسط میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثالث بھی امام طبرانیؒ ہی نے اپنی معجم میں ذکر کیا ہے کذا فی الزیلعی علی الہدایۃ ای نصب الرایۃ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[1] اللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) باب استحباب رکعتی الفجر والحث علیہما الخ واخرجہ البخاری بتغییر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۷) کتاب التہجد باب التطوع بعد المکتوبۃ و باب الرکعتین قبل الظہر واخرجہ النسائی بلفظ مسلم (ج ۱ ص ۹۷) فی باب الصلوٰۃ بعد طلوع الفجر۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۰) کتاب الصیام، باب بیان ان الدخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] (ج ۱ ص ۱۸۱) باب من رخص فیہما اذا کانت الشمس مرتفعۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۱ ص ۹۷ و ۹۸) کتاب المواقیت باب اباحۃ الصلوٰۃ الی ان یصلی الصبح ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] (ج ۳ ص ۶۷) ۱۲ مرتب

الفجر[1]، اس سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ طلوعِ فجر کے بعد تنفل کی اجازت نہیں۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی الِاضْطِجَاعِ بَعْدَ رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ[2]

اذا صلّی احدکم رکعتی الفجر فلیضطجع علی یمینہ " فجر کی دو سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کے لئے لیٹ جانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے لیکن حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ لیٹنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سُننِ عادیہ میں سے تھا نہ کہ سُننِ تشریعیہ میں سے یعنی صلوٰۃ اللیل سے تعب کی بنا پر آپؐ کچھ دیر آرام فرمالیتے تھے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اس سُنّت عادیہ پر عمل نہ کرے تو کوئی گناہ نہیں اور اگر سُنّتِ عادیہ کی اتباع کے پیشِ نظر لیٹ جایا کرے تو موجب ثواب ہے۔ بشرطیکہ وہ رات کے وقت تہجد میں مشغول رہا ہو۔ لیکن اس کو سنن تشریعیہ میں سے سمجھنا لوگوں کو اس کی دعوت دینا اور اس ترک پر نکیر کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں۔

حنفیہ کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اضطجاع بعد رکعتی الفجر کو سنّت تشریعی قرار دیتے ہیں۔ ابن حزمؒ اور بعض دوسرے اہل ظاہر نے تو اس میں اتنا غلو کیا کہ اس کو واجب قرار دیدیا بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اضطجاع صحت فرض کی شرط ہے یعنی اگر اضطجاع نہ کیا تو فرض بھی صحیح نہ ہونگے۔

شوافع وغیرہ کا استدلال مذکورہ بالاحدیثِ باب سے ہے جس میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔

حنفیہ وجمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ صیغۂ امر کی روایت شاذ ہے اصل میں یہ روایت فعلی تھی اور اس میں صرف آپؐ کا عمل بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ آپؐ کے اس عمل کو اس طرح بیان فرماتی ہیں " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلّی رکعتی الفجر فی بیتہ اضطجع علی یمینہ " کما ذکرہ الترمذی فی الباب۔ چنانچہ تمام حفاظ اس اضطجاع کو

---

[1] مسند احمدؒ میں مرہ بن کعب یا کعب بن مرہ سے بھی یہ روایت منقول ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں " الصلوٰۃ مقبولۃ حتی یطلع الصبح ثم لاصلوٰۃ حتی تطلع الشمس الخ، نیز اسی مفہوم کی ایک روایت معجم طبرانی کبیر میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے بھی مروی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں " ثم الصلوٰۃ مقبولۃ حتی یطلع الفجر لاصلوٰۃ حتی تکون الشمس قدر رمح او رمحین الخ انظر مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۲۵ و ۲۲۷) باب النہی عن الصلوٰۃ بعد العصر وغیر ذالک ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[2] الضجعۃ بعد رکعتی الفجر قد اختلف فیہا الصحابۃ والتابعون ومن بعدہم علی ثمانیۃ اقوال، الاوّل انہا سنۃ والثانی انہا مستحبۃ والثالث انہا واجبۃ لا تصح صلوٰۃ الفجر بدونہا والرابع انہا بدعۃ والخامس انہا خلاف الاولیٰ والسادس انہا لیست مقصودۃ لذاتہا وانما الغرض الفصل اما بالضجعۃ او حدیث او غیرہما والسابع انہا مستحبۃ فی البیت دون المسجد والثامن انہا مستحبۃ لمن یقوم باللیل للاستراحۃ لا مطلقاً، فمن یرید تفصیل الاقوال فلیطالع معارف السنن (ج ۴ من ص ۶۸ الی ص ۷۰) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے طور پر روایت کرتے ہیں اور صیغۂ امر کوئی روایت نہیں کرتا، اس کو قولی حدیث کے طور پر صیغۂ امر کے ساتھ نقل کرنے میں عبد الواحد بن زیاد متفرد ہیں اور عبد الواحد بن زیاد اگرچہ رواۃِ حسان میں سے ہیں لیکن اعمش سے ان کی روایات متکلم فیہ ہیں ______ اور ان کی یہ روایت اعمش ہی سے مروی ہے، اور اگر بالفرض انہیں مطلقاً ثقہ تسلیم کرلیا جائے تب بھی انہوں نے یہاں دوسرے ثقات کی مخالفت کی ہے۔ لہٰذا ان کی یہ روایت شاذ ہے۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی عبد الواحد بن زیاد کے تفرّد کی وجہ سے اس پر طعن کیا ہے اور علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں شاذ کی مثال میں یہی حدیث پیش کی ہے۔ اور شاذ کا کم از کم حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تب بھی یہ امر شفقت اور ارشاد پر محمول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں: "کان[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر یصلی رکعتین خفیفتین ثم یضطجع علی شقہ الأیمن حتی یأتیہ المؤذن فیؤذنہ بالصلاۃ لم یضطجع لسنۃ ولکنہ کان یدأب (الدأب معناہ الجد والتعب ۱۲ مرتب) لیلہ فیستریح" اس روایت کا ایک راوی اگرچہ غیر معلوم الاسم ہے[2] لیکن یہ روایت مؤید بالتعامل ہے کیونکہ صحابۂ کرامؓ سے کہیں یہ منقول نہیں کہ انہوں نے بطور سنّت اس عمل کا اہتمام کیا ہو[3] اور اس کی پابندی فرمائی ہو بلکہ بعض صحابۂ کرامؓ اور بہت سے تابعین نے تو اسے "بدعت" قرار دیا ہے جیسے حضرت ابن مسعود و حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم، اور اسود بن یزید، ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ۔ نیز ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں بلکہ قاضی عیاضؒ نے تو اسے جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے، حضرت حسن بصریؒ نے اس کو بدعت اگرچہ قرار نہیں دیا لیکن اس کے خلاف اولیٰ ہونے کے وہ بھی قائل ہیں واللہ اعلم۔

---

[1] مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳ رقم ۴۷۲۲) باب الضجعة بعد الوتر و باب النافلة من اللیل ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] لیکن غیر معلوم الاسم راوی بھی اس درجہ قابل اعتبار ہے کہ ابن جریج ان سے روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں" اخبرنی من اصدق انّ عائشہؓ قالت الخ" انظر المصنّف لعبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳) باب الضجعة بعد الوتر رقم ۴۷۲۱

[3] البتہ بعض صحابۂ کرام کے نزدیک یہ عمل مستحب ضرور رہا ہے جیسے حضرت ابوموسیٰؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت رافع بن خدیجؓ اور حضرت انسؓ، انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۶۸)۔ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل اضطجاع کی روایت میں بھی امام زہریؒ کے شاگردوں کا اختلاف ہے ۔ امام اوزاعیؒ ، ابن ابی ذئبؒ ، عقیلؒ ، یونسؒ ، شعیبؒ اوران کے اکثر شاگردوں نے یہ نقل کیا ہے کہ یہ لیٹنا رکعتی الفجر کے بعد ہوتا تھا[1] جبکہ امام مالکؒ ناقل ہیں کہ یہ اضطجاع صلوٰۃ اللیل کے بعد رکعتی الفجر سے پہلے ہوا کرتا تھا[2] حافظ ابن عبدالبرؒ نے امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے ۔ کیونکہ وہ زہریؒ کے معاملہ میں احفظ اور اتقن ہیں ۔ لیکن دوسرے علماء نے دوسرے حضرات کی روایت کو ترجیح دی ہے ، کیونکہ وہ اکثر ہیں ۔ بہرحال امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح حاصل ہو جانے کے بعد حنفیہ کے اس قول کی اور زیادہ تائید ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اضطجاع صلوٰۃ اللیل سے تعب کی بناء پر تھا اور آپؐ کے اس عمل کی حیثیت سنت عادیہ کی سی تھی نہ کہ سنت تشریعیہ کی سی ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ مَاجَاءَ اِذَا اُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ فَلَا صَلٰوةَ اِلَّا الْمَكْتُوْبَةُ

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا اُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ فَلَا صَلٰوةَ اِلَّا الْمَكْتُوْبَةُ

ظہر ، عصر ، مغرب ، عشاء چاروں نمازوں میں تو یہ حکم اجماعی ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں ، البتہ فجر کی سنتوں کے بارے میں اختلاف ہے ۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر میں بھی یہی حکم ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اس کی سنتیں پڑھنا جائز نہیں ۔ یہ حضرات حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں ۔ لیکن حنفیہ اور مالکیہ حدیثِ باب کے حکم سے فجر کی سنتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں ، ان کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد کے کسی گوشہ میں یا عام جماعت سے ہٹ کر فجر کی سنتیں پڑھ لینا درست ہے ، بشرطیکہ جماعت کے بالکل فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو ۔

---

[1] کما فی روایۃ عائشۃؓ التی ذکرہا الترمذی فی الباب تعلیقاً فقال : وقد روی عن عائشۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی رکعتی الفجر فی بیتہ اضطجع علی یمینہ " مرتب عفی عنہ

[2] کما فی الموطأ للامام مالکؒ (ص ۱۰۲ ، صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر) مالک عن ابن شہاب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی من اللیل احدی عشرۃ رکعۃ یوتر منہا بواحدۃ فاذا فرغ اضطجع علی شقہ الایمن ۱۲ مرتب عفی عنہ

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان احادیث سے ہے جن میں سنت فجر کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے[1] دوسرے بہت سے فقہاء صحابہؓ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ادا کرتے تھے، چند مثالیں درج ذیل ہیں :

۱ــ طحاوی[2] میں حضرت نافعؒ فرماتے ہیں: "ایقظت ابن عمرؓ لصلوٰۃ الفجر وقد اقیمت الصلوٰۃ فقام فصلی الرکعتین۔

۲ــ عن[3] ابی اسحاق قال حدثنی عبد اللہ بن ابی موسیٰ عن ابیہ حین دعاھم سعید بن العاص دعا اباموسیٰ وحذیفۃ وعبد اللہ بن مسعود قبل ان یصلی الغداۃ ثم خرجوا من عندہ وقد اقیمت الصلوٰۃ فجلس عبد اللہ الیٰ اسطوانۃ من المسجد فصلی الرکعتین ثم دخل فی الصلوٰۃ۔

۳ــ ابوعثمان انصاری فرماتے ہیں: "جاء[4] عبد اللہ بن عباس والامام فی

---

[1] کروایۃ عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن علی شیٔ من النوافل اشد معاہدۃ منہ علی رکعتین قبل الصبح . وفی روایۃ اخریٰ عنہا مارأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شیٔ من النوافل اسرع منہ الی الرکعتین قبل الفجر وفی روایۃ اخریٰ عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رکعتی الفجر خیر من الدنیا ومافیہا وفی روایۃ اخریٰ عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی شان الرکعتین عند طلوع الفجر لہما احب الیّ من الدنیا جمیعًا . انظر لہذہ الاحادیث الشریفۃ "الصحیح" للامام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب استحباب رکعتی سنۃ الفجر والحث علیہما وتخفیفہما والمحافظۃ علیہما وبیان مایستحب ان یقرء فیہما ۔ نیز تاکید سنن فجر کے بارے میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لاتدعوا رکعتی الفجر ولو طردتکم الخیل؟ رواہ احمد وابوداؤد واسنادہ صحیح ، آثار السنن (ص ۱۸۰) باب فی تاکید رکعتی الفجر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوٰۃ الفجر ولم یکن رکع أیرکع اولا یرکع ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوٰۃ الفجر الخ امام طحاوی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: فہذا عبد اللہ قد فعل ہذا ومعہ حذیفۃ وابوموسیٰ لاینکران ذلک علیہ فدل ذلک علی موافقتہما ایاہ اھ ، اس روایت کو حافظ عبد الرزاق نے بھی مصنف میں الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر کیا ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۴۴۴ رقم ۴۰۲۱) باب ہل یصلی رکعتی الفجر اذا اقیمت الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] طحاوی (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوٰۃ الفجر ولم یکن رکع ایرکع اولا یرکع ۱۲ مرتب

صلوٰۃ الغداۃ ولم یکن صلّی الرکعتین، فصلّی عبد اللہ بن عباس الرکعتین خلف الامام ثم دخل معھم "۔

۴ــــ طحاوی میں حضرت ابوالدرداءؓ کے بارے میں مروی ہے "انہ کان یدخل المسجد والناس صفوف فی صلوٰۃ الفجر فیصلی الرکعتین فی ناحیۃ المسجد ثم یدخل مع القوم فی الصلوٰۃ "۔

۵ــــ طحاوی ہی میں ہے کہ ابو عثمان نہدی فرماتے ہیں "کنا نأتی عمر بن الخطابؓ قبل ان نصلی الرکعتین قبل الصبح وھو فی الصلوٰۃ فنصلی الرکعتین فی آخر المسجد ثم ندخل مع القوم فی صلوٰتھم "۔

ان تمام آثار کی اسانید صحیح ہیں اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہؓ کا عمل یہ تھا کہ وہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ فجر کی سنتیں آکدالسنن ہیں اور فجر میں قراءت بھی طویل ہوتی ہے اس لئے اگر سنن فجر کا حکم حدیث باب کے حکم سے مستثنیٰ ہو تو کچھ بعید نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کے عموم کا تعلق ہے اس پر خود شافعیہ بھی پوری طرح عمل پیرا نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص جماعت کھڑی ہونے کے بعد اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے حالانکہ حدیث باب کے حکم میں یہ بھی داخل ہے اور اس میں گھر اور مسجد کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ دوسرے "الّا المکتوبۃ" کے الفاظ میں صلاۃ فائتہ بھی داخل ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ کے بعد فائتہ کا پڑھنا جائز ہو حالانکہ شافعیہ اس کو بھی جائز نہیں کہتے۔ گویا یہ حدیث عام خص عنہ البعض کے درجے میں ہے لہٰذا اگر حنفیہ فقہاء صحابہؓ کے تعامل کی بناء پر اس میں مزید

---

۱ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد الخ

۲ حوالۂ بالا ۱۲ م

۳ غالباً امام شافعیؒ کا یہ قول حضرت ابن عمرؓ کے عمل کی روشنی میں ہو: "عن نافع ان ابن عمر بینا ھو یلبس للصبح اذ سمع الاقامۃ فصلی فی الحجرۃ رکعتی الفجر ثم خرج فصلّی مع الناس، قال: وکان ابن عمر اذا وجد الامام یصلّی ولم یکن رکعھما، دخل مع الامام، ثم یصلیھما بعد طلوع الشمس " مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۴۴۳ رقم ۴۰۱۹) باب ھل یصلی رکعتی الفجر اذا اقیمت الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

※

تخصیص پیدا کرلیں تو اس میں کیا حرج ہے؟

بعض حضرات نے حنفیہ کے مسلک پر بیہقی[1] کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے جس میں " فلا صلوٰۃ الّا المکتوبۃ " کے بعد " الّا رکعتی الصبح " کا استثناء موجود ہے لیکن یہ روایت نہایت ضعیف ہے امام بیہقی اس روایت کو نقل کرکے فرماتے ہیں " ھذہ الزیادۃ لا اصل لھا "۔

اسی طرح کی ایک روایت بعض شافعیہ پیش کرتے ہیں جس میں حدیث باب کے بعد یہ مذکور ہے " قیل[2] یا رسول اللہ، ولا رکعتی الفجر؟ قال ولا رکعتی الفجر " لیکن اس روایت کا ضعف پہلی روایت سے بھی زیادہ ہے۔ مختصر یہ کہ یہ دونوں روایتیں سنداً ناقابلِ استدلال ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ تَفُوْتُهُ الرَّكْعَتَانِ قَبْلَ الْفَجْرِ يُصَلِّيْهِمَا بَعْدَ صَلٰوةِ الصُّبْحِ

خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاقیمت الصلوٰۃ فصلیت (ای صلی قیس) معہ الصبح ثم انصرف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فوجدنی اصلی فقال مہلاً[3] یا قیس اصلوتان معاً؟ قلت یا رسول اللہ! انی لم اکن رکعت رکعتی الفجر، فلا فلا اذ

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر کوئی شخص فجر کی سنتیں فرض سے پہلے نہ پڑھ سکا تو وہ ان کو فرض کے بعد طلوعِ شمس سے پہلے ادا کرسکتا ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد " فلا اذن " کو " فلا بأس اذن " کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی اگر وہ دو رکعتیں رہ گئی تھیں تو ان کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے نیز بعض روایات میں یہاں " فلا اذن " کی جگہ " فسکت[4] النبی صلی اللہ علیہ وسلم " کے

---

[1] (ج ۲ ص ۴۸۳) باب کراہیۃ الاشتغال بہا بعد ما اقیمت الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] سنن کبریٰ بیہقی (حوالۂ بالا) ۱۲

[3] قولہ " مہلاً یا قیس " قال الشیخ (الانور الکشمیری) ہل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذا قبل شروعہ فی الصلوٰۃ او بعدہ او عندہ؟ الاول خلاف نص الحدیث والثالث خلاف الذوق السلیم فتعین الثانی وہو الظاہر فلعلہ قصد الذہاب الی بیتہ بعد الفراغ فقال لہ مہلاً فمعناہ: اکفف فاستوقفہ. معارف السنن (ج ۴ ص ۹۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[4] سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب ما جاء فیمن فاتتہ الرکعتان قبل صلوٰۃ الفجر متی یقضیہما۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

الفاظ اور بعض میں "فضحک النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومضی ولم یقل شیئاً" کے الفاظ آئے ہیں[۱] جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے حضرت قیسؓ کے عذر کو قبول فرمالیا تھا، ان تمام الفاظ حدیث سے شوافع وغیرہ کا استدلال ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فجر کے فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے سنتیں پڑھنا جائز نہیں بلکہ ایسی صورت میں طلوع شمس کا انتظار کرنا چاہئے اور اس کے بعد سنتیں پڑھنی چاہئیں. حنفیہ کی تائید میں وہ تمام احادیث پیش کی جاسکتی ہیں جو صلوٰۃ بعد الفجر کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور

---

[۱] مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۴۲ رقم ۴۰۱۶) باب ہل یصلی رکعتی الفجر اذا اقیمت الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] حضرت علامہ بنوری قدس سرہ معارف السنن (ج ۴ ص ۹۲) میں لکھتے ہیں: "قال الشیخ (الانور الکشمیری) وفی بعض الروایات "فضحک النبی صلی اللہ علیہ وسلم" ولم اقف علی روایۃ "فضحک"، فلینظر من اخرجہ اھ

الحمد للہ احقر مرتب کو "روایت ضحک" مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۵۴) میں "باب فی رکعتی الفجر اذا فاتتہ" کے تحت مل گئی . "حدثنا ہشیم قال اخبرنا عبدالملک عن عطاء ان رجلاً صلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح فلما قضی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ قام الرجل فصلی الرکعتین فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما ہاتان الرکعتان؟ فقال یا رسول اللہ جئت وانت فی الصلوٰۃ ولم اکن صلیت الرکعتین قبل الفجر فکرہت ان اصلیہما وانت تصلی فلما قضیت الصلوٰۃ قمت فصلیت الصلوٰۃ فضحک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یأمرہ ولم ینہہ .

غالباً اس روایت کے حضرت علامہ بنوریؒ تک نہ پہنچنے کی وجہ یہ تھی کہ (۱) حضرتؒ کے پاس مصنف ابن ابی شیبہ کا مطبوعہ نسخہ [illegible] جبکہ یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے، ہماری اس بات کی تائید (۲) سے بھی ہوتی ہے کہ تقریباً نو ابواب کے بعد "باب ما جاء ان صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ" کے ترمذی شرح میں امام ابو حنیفہؒ کی ایک دلیل بیان کرتے ہوئے مصنف ابن ابی شیبہ کے بارے میں حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں . قال الراقم: لیس عندی المصنف " دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰) ۱۲ رشید اشرف تجاوز اللہ عن زللہ ومعائبہ .

[۳] اس معنیٰ کی چند احادیث پیش خدمت ہیں :

(۱) عن ابن عباسؓ قال سمعت غیر واحد من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منہم عمر بن الخطاب وکان احبہم الی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوٰۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس وبعد العصر حتی تغرب الشمس رواہ الشیخان . (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

معنیً متواتر ہیں نیز حنفیہ کی ایک دلیل اگلے باب[1] میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے " قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلھما بعد ما تطلع الشمس " اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عمرو بن العاصم الکلابی کا تفرد ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عمرو بن عاصم[2] " صدوق " راوی ہیں لہذا ان کی یہ حدیث حسن سے کم نہیں ۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اول تو امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق وہ منقطع ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں " واسناد ھذا الحدیث لیس بمتصل " دوسرے " فلا اذن[3] " کے معنی ہمارے نزدیک " فلا بأس اذن " نہیں بلکہ " فلا تصل اذن " ہے اور یہ توجیہ اگرچہ تبادر کے خلاف ہے لیکن مذکورہ بالا دلائل کی وجوہ سے اس کو اختیار کئے بغیر چارہ نہیں واللہ اعلم بالصواب ۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْاَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ

عن علی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل الظھر اربعًا و

---

(۲) وعن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا صلوٰۃ بعد صلوٰۃ العصر حتی تغرب الشمس ولا صلوٰۃ بعد صلوٰۃ الفجر حتی تطلع الشمس " رواہ الشیخان

(۳) وعن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوٰۃ بعد العصر حتی تغرب الشمس وعن الصلوٰۃ بعد الصبح حتی تطلع الشمس " رواہ الشیخان

(۴) وعن عمرو بن عبسۃ السلمیؓ قال قلت یا نبی اللہ ! انبئنی عما علمک اللہ واجہلہ ، اخبرنی عن الصلوٰۃ ، قال : صل صلوٰۃ الصبح ثم اقصر عن الصلاۃ حتی تطلع الشمس الخ رواہ مسلم واحمد ،

طالع لہذہ الاحادیث المبارکۃ " آثار السنن " للنیموی (ص ۱۷۸ و ۱۷۹) باب کراہۃ التطوع بعد صلوٰۃ العصر وصلوٰۃ الصبح ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[1] باب ماجاء فی اعادتہما بعد طلوع الشمس (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] عمرو بن عاصم بن عبید اللہ الکلابی القیسی ابو عثمان البصری صدوق فی حفظہ شئی من صغار التاسعۃ مات سنۃ ثلث عشرۃ برمز (ع) " تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۷۲، رقم ۶۱۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] راجع لتحقیق قولہ فلا اذن أھو للاقرار ام للانکار معارف السنن (ج ۴ ص ۹۲ تا ۹۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

بعدھا رکعتین ۔ اس حدیث کے مطابق حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلیہ چار رکعتیں ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے ۔ اور مہذب میں تو امام شافعیؒ کا صرف یہی قول نقل کیا گیا ہے جبکہ امام شافعیؒ اپنے قول مشہور کے مطابق نیز امام احمدؒ اس بات کے قائل ہیں کہ ظہر کی سُنَنِ قبلیہ صرف دو رکعتیں ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت[1] سے ہے جو اگلے باب (باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر) میں مروی ہے " صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعدھا "

جمہور کا کہنا ہے کہ اکثر روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر دال ہیں مثلاً :-

۱ــــ حضرت علیؓ کی روایت مرویہ فی الباب جو اوپر ذکر کی جاچکی ہے ۔

۲ــــ روایت[2] ابو ایوب انصاریؓ : " قال اَدمنَ[3] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع رکعات بعد زوال الشمس فقلت یا رسول اللہ ! انک تدمن ھؤلاء الاربع رکعات فقال یا ابا ایوب اذا زالت الشمس فتحت ابواب السماء فلن تُرتَجَ[4] حتی یصلی الظہر فاُحبّ ان یصعد لی فیھن عمل صالح قبل ان تُرتَجَ فقلت یا رسول اللہ ! او فی کلھن قراءۃ قال نعم قلت بینھن تسلیم فاصل قال لا الا التشھد ۔

۳ــــ اگلے سے پیوستہ باب[5] میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت مروی ہے، فرماتی ہیں: " سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من حافظ علی اربع رکعات قبل الظھر و

---

[1] نیز ان کا استدلال حضرت عائشہؓ ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایات سے بھی ہے حضرت عائشہؓ کی روایت تو اسی بحث کے آخر میں آگے آرہی ہے ۔ جبکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) میں " باب ماجاء فی ثنتی عشرۃ رکعۃ من السنۃ " کے تحت مروی ہے ، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلّی فی یوم ثنتی عشرۃ رکعۃ بنی لہ بیت فی الجنۃ رکعتین قبل الفجر ورکعتین قبل الظہر" الخ ۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ترمذی (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء انہ یصلیھما (ای الرکعتین بعد المغرب) فی البیت " کے تحت مروی ہے قال : حفظت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشر رکعات کان یصلیھا باللیل والنھار ، رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعدھا الخ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ للتزود لغد

[2] طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۵) باب التطوع باللیل والنھار کیف ہو ۱۲ مرتب [3] قولہ " اَدمنَ " اَدمن الشیٔ : ہمیشہ کرنا ۱۲ از مرتب عفی عنہ

[4] علی البناء للمفعول آخرہ جیم ای فلن تغلق ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] " باب آخر " بعد باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر (ص ۸۳) ۱۲ مرتب

اربع بعدھا حرمہ اللہ علی النار۔

۴۔۔۔ روایت عائشہؓ : قالت[1] قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ثابر[2] علی اثنتی عشرۃ رکعۃ فی الیوم واللیلۃ دخل الجنۃ اربعاً قبل الظھر ورکعتین بعدھا ورکعتین بعد المغرب ورکعتین بعد العشاء ورکعتین قبل الفجر۔

۵۔۔۔ اگلے سے پیوستہ باب[3] میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً قبل الظھر صلاھن بعدھا "

مذکورۂ بالا نیز دوسری بہت سی روایاتِ کثیرہ چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس میں ظہر کی سنن قبلیہ کا نہیں بلکہ ایک اور نماز کا بیان ہے جسے صلاۃ الزوال کہتے ہیں۔ یہ دو نفلیں تھیں جو آپؐ زوال کے فوراً بعد پڑھا کرتے تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سے متعدد روایات اربع قبل الظہر کی سنیت پر مروی ہیں اس کے باوجود انہی سے ظہر سے پہلے دو رکعتوں کا ذکر بھی بعض روایات میں آیا ہے چنانچہ ترمذی[4] ہی میں عبداللہ بن شقیق سے مروی ہے فرماتے ہیں " سألت عائشۃؓ عن صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت : کان یصلی قبل الظھر رکعتین وبعدھا رکعتین الخ "

لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ " اربع رکعات قبل الظھر " اور رکعتین قبل الظھر دونوں نمازیں الگ الگ تھیں۔ چار تو سنن قبلیہ تھیں اور دو صلوٰۃ الزوال یا پھر تحیۃ المسجد۔

حافظ ابن جریر طبری نے فرمایا[5] کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں باتیں ثابت ہیں، ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھنا بھی اور دو رکعتیں پڑھنا بھی، البتہ چار رکعتوں کی روایات زیادہ ہیں اور دو رکعتوں کی کم ہیں، لہٰذا دونوں طریقے درست ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ آخَر

عن عائشۃؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً

---

[1] سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۶) ثواب من صلی فی الیوم واللیلۃ ثنتی عشرۃ رکعۃ سوی المکتوبۃ الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ثابر یثابر مثابرۃ، المثابرۃ الحرص علی الفعل والقول وملازمتہما، حاشیۂ نسائی ج ۱ ص ۲۵۶ - ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] باب آخر (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۸۳) باب ما جاء فی الرکعتین بعد العشاء ۱۲ مرتب [5] معارف السنن (ج ۴ ص ۱۰۵) ۱۲ م

قبل الظهر صلاهن بعدها ، اسی حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک ہے کہ اگر ظہر کی سُنن قبلیہ چھوٹ جائیں تو انہیں بعد میں پڑھ لیا جائے ۔ پھر اس بعد کی ادائیگی کے بارے میں حنفیہ کے دو قول ہیں ، پہلا قول یہ ہے کہ ان کی ادائیگی رکعتین سے پہلے ہوگی وهذا القول منسوب الی محمد بن الحسن واختاره عامة المتون ۔ دوسرا قول جو خود امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ان چار سنتوں کی ادائیگی رکعتین کے بھی بعد ہوگی ، یہی قول مفتی بہ ہے اور حضرت عائشہؓ کی ایک روایت[1] سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے قالت : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فاتته الاربع قبل الظهر صلاها بعد الرکعتین بعد الظهر ، واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الْعَصْرِ

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل العصر اربع رکعات یفصل بینهن بالتسلیم علی الملائکة المقربین ومن تبعهم من المسلمین والمؤمنین ، " بالتسلیم " سے مراد سلام معروف نہیں ، بلکہ تشہد ہے ، کیونکہ تشہد میں یہ الفاظ بھی ہیں : السلام علیك أیها النبیّ ورحمة اللہ وبرکاته ، السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین ۔ چنانچہ یہ رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھی جائیں گی ۔ البتہ شافعیہؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک فصل بہتر ہے ، کما نبہ علیہ الترمذیؒ ۔

رحم اللہ امرأ صلی قبل العصر أربعاً حضرت حکیم الامت قدس سرہٗ فرماتے ہیں کہ ان چار رکعات کی کوئی معیّن فضیلت بیان کرنے کے بجائے مطلق رحمت کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا ثواب اتنا زیادہ ہے کہ قیدِ بیان میں نہیں آسکتا ۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّيهِمَا فِي الْبَيْتِ

تمام سُنن ونوافل میں افضل یہی ہے کہ گھر میں پڑھی جائیں ، البتہ اگر گھر آکر مشغول

---

[1] سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب من فاتته الاربع قبل الظهر ، ابوعبداللہ امام ابن ماجہؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ، لم یحدث به الا قیس عن شعبة " بہرحال قیسؒ ایک صدوق راوی ہیں ، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں "تقریب التهذیب" (ج ۲ ص ۱۲۸ ، حرف القاف رقم ۱۳۹) میں تحریر فرماتے ہیں :
قیس بن الربیع الاسدی ابومحمد الکوفی صدوق تغیّر لما کبر ، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ہو جانے کا اندیشہ ہو تو مسجد ہی میں پڑھ لی جائیں ۔ آجکل چونکہ سستی کا غلبہ ہے اس لئے مسجد میں پڑھنے پر فتویٰ دیا گیا ہے ۔ لیکن جس شخص کو اعتماد ہو کہ گھر جا کر سنتیں فوت نہ ہوں گی اس کیلئے آج بھی گھر میں پڑھنا افضل ہے ۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي فَضْلِ التَّطَوُّعِ سِتَّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرِبِ

من صلی بعد المغرب ست رکعات لم یتکلم فیما بینهن بسوء عدلن له بعبادة ثنتی عشرة سنة ۔ اس حدیث میں مغرب کے بعد چھ رکعات کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ وہ بارہ سال کی عبادت کے برابر ہیں ۔ اس نماز کو عرفِ عام میں "صلاة الاوابین" کہا جاتا ہے ، لیکن صحیح احادیث میں "صلاة الاوابین" نمازِ چاشت کو کہا گیا ہے[1] ، اور مفسرین نے یہ لطیفہ لکھا ہے کہ نمازِ چاشت کا یہ نام اُس آیت سے ماخوذ ہے جس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے لئے فرمایا گیا ہے إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ[2] اس میں اشراق کے وقت تسبیح کا ذکر ہے ، پھر ارشاد ہے : وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ[3] .

مغرب کے بعد کی نوافل کیلئے صلاة اوابین کا لفظ معروف کتب حدیث میں نہیں ملتا ، لیکن علامہ حلبیؒ نے شرح منیہ کبیری[4] میں مبسوط کے حوالے سے حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے : من صلی بعد المغرب بست رکعات کتب من الاوابین ، وتلا : إِنَّهُ

---

[1] چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۶) باب من کان یصلیہا (ای صلوة الضحی) میں حضرت زید بن ارقمؓ سے مروی ہے " قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اہل قباء وہم یصلون صلوة الضحی فقال صلاة الاوابین اذا رمضت الفصال من الضحی " نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۸) ہی میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے " قال اوصانی خلیلی ان اصلی صلاة الضحی فانہا صلاة الاوابین " نیز مصنف (ج ۲ ص ۴۰۸) ہی میں باب ای ساعة تصلی الضحی " کے تحت حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے " انه رآہم یصلون الضحی عند طلوع الشمس فقال ہلا ترکوہا حتی اذا کانت الشمس قدر رمح او رمحین صلوہا فذلک صلوة الاوابین " ۱۲ رشید اشرف سیفی تجاوز اللہ عن ذنوبہ

[2] آیت ۱۸ سورۂ ص پارہ ۲۳ ، ترجمہ : تحقیق مسخر کیا ہم نے پہاڑوں کو ساتھ اس کے تسبیح کہتے تھے دن ڈھلے اور سورج نکلے " (ترجمہ حضرت شاہ رفیع الدینؒ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] آیت ۱۹ سورۂ ص پارہ ۲۳ ، ترجمہ : " اور جانور اکٹھے کئے ہوئے ہر ایک واسطے اس کے جواب دینے والے تھے " (ایضاً) ۱۲

[4] یعنی غنیة المستملی فی شرح منیة المصلی (ص ۳۸۵ ، فصل فی النوافل ، طبع سہیل اکیڈمی لاہور پاکستان) ۱۲ مرتب عفی عنہ

كَانَ لِلْاَوَّابِيْنَ غَفُوْرًا ۔ مگر علامہ بنوریؒ معارف السنن میں فرماتے ہیں کہ مجھے اس کا کوئی ماخذ کتب حدیث میں نہیں ملا[1] بہرحال! اصطلاح میں کوئی تنگی نہیں ہے۔ لہٰذا اس نام سے اس نماز کو یاد کرنے میں کوئی حرج نہیں[2]۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ یہ چھ رکعتیں دو سنت مؤکدہ کے علاوہ ہوں گی یا ان کو شامل کرکے چھ رکعات شمار ہوں گی؟ فقہاءؒ کے دونوں قول ملتے ہیں، احوط یہ ہے کہ چھ رکعات دو سنتوں کے علاوہ پڑھی جائیں، لیکن حدیث کے الفاظ میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ دو سنتوں کو شامل کرکے چھ شمار کی جائیں۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

قولہ وبعد العشاء رکعتین، عشاء کے بعد دو رکعات ہمارے نزدیک رواتب میں سے ہیں، اور دو نفلیں غیر راتبہ ہیں، دو راتبہ کا ثبوت حدیث باب سے ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ دو غیر راتبہ کا ثبوت صحیح بخاری[3] کتاب العلم میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہوتا ہے: فصلّی النّبیّ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم العشاء ثم جاء إلیٰ منزلہ فصلّی اربع رکعات ثم نام۔

البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت میں کوئی حدیث معروف کتب حدیث میں نہیں ملتی، اگرچہ تمام فقہاء حنفیہؒ اربع قبل العشاء کو سنن غیر رواتب میں بالتزام ذکر کرتے ہیں۔ کبیری شرح منیۃ المصلی میں دلیل کے طور پر یہ حدیث ذکر کی ہے کہ من صلّی قبل العشاء اربعًا کانما تہجد من لیلتہ الخ اور سنن سعید بن منصورؒ کا حوالہ دیا ہے، لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن[4]

---

[1] (ج ۴ ص ۱۱۳) مرتب

[2] البتہ محمد بن المنکدر سے مرسلاً مروی ہے: من صلّی ما بین المغرب والعشاء فانہا من صلاۃ الاوابین، دیکھئے جمع الجوامع (طبع الہیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب ج ۱ ص ۷۹۴) مرتب عفی عنہ

[3] (ج ۱ ص ۲۲) باب العلم والعظۃ باللیل ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۴ ص ۱۱۵) تحقیق اربع قبل العشاء فی باب ماجاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب ۱۲ مرتب عفی عنہ

میں ثابت کیا ہے کہ یہاں صاحب کبیری سے تسامح[1] ہوا ہے ۔ اصل حدیث یوں ہے کہ من صلی قبل الظہر اربعا کأنما تھجد من لیلتہ ۔ لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں ۔

البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت پر حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی اس معروف حدیث سے استدلال کیا جا سکتا ہے جس میں ارشاد ہے : بین[2] کل اذانین صلاۃ لمن شاء ۔ اس سے معلوم ہوا کہ عشاء سے قبل بھی نماز ثابت ہے ، اور چار رکعات کی تعیین اس طرح ممکن ہے کہ تمام نمازوں میں سنن قبلیہ کی تعداد اُس وقت کے فرائض کی برابر ہوتی ہے ۔ چنانچہ فجر میں دو ، ظہر میں چار اور عصر میں چار رکعات مسنون ہیں ، اس کا تقاضا یہ ہے کہ عشاء سے قبل بھی چار رکعات ہوں ۔ البتہ مغرب کی نماز کا استثناء اسی حدیث کے

---

[1] احقر مرتب عرضگذار ہے کہ علامہ حلبی نے کبیری میں روایت " من صلی قبل العشاء اربعًا کأنما تہجد من لیلتہ " کے الفاظ کے ساتھ ذکر نہیں کی بلکہ ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے " عن البراء بن عازب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی " قبل الظہر " اربعًا کان کأنما تہجد من لیلتہ ومن صلاہن بعد العشاء کان کمثلہن من لیلۃ القدر " رواہ سعید بن منصور فی سننہ ۔ لہٰذا علامہ بنوریؒ کا صاحب کبیری کی طرف تسامح کی نسبت کرنا بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا ، اس لئے کہ انہوں نے یہ روایت دوسرے محدثین ہی کی طرح ذکر کی ہے ۔ یعنی " من صلی قبل الظہر اربعًا " ، بلکہ صاحب کبیری تو آگے چلکر خود تصریح کرتے ہیں ۔ " واما الاربع قبلہا (ای العشاء) فلم یذکر فی خصوصہا حدیث لکن یستدل لہ بعموم ما رواہ الجماعۃ من حدیث عبداللہ بن مغفلؓ انہ علیہ السلام قال بین کل اذانین صلاۃ بین کل اذانین صلاۃ ثم قال فی الثالثۃ لمن شاء فہذا مع عدم المانع من التنفل قبلہا یفید الاستحباب لکن کونہا اربعًا یتمشی علی قول ابی حنیفۃ لانہا الافضل عندہ فیحمل علیہا لفظ الصلاۃ حملاً للمطلق علی الکامل ذاتًا ووصفًا ۔ (کبیری شرح منیۃ المصلی ص ۳۸۵ ، طبع سہیل اکیڈمی لاہور ، فصل فی النوافل ۔ صاحب کبیری کے مذکورہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اربع قبل العشاء کی سنیت پر سوائے عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت عمومی " بین کل اذانین صلاۃ الخ " کے اور کوئی روایت ثابت نہیں ۔ لہٰذا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ " من صلی قبل الظہر اربعًا " کی جگہ " من صلی قبل العشاء اربعًا " روایت کردیں واللہ اعلم ۔

رشید اشرف تجاوز اللہ عن زللہ ومعاصیہ ۔

[2] جامع ترمذی (ج ۱ ص ۴۶) باب ما جاء فی الصلوٰۃ قبل المغرب ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

* * *

بعض[1] طرق میں موجود ہے، جس پر مفصل بحث مستقل باب[2] کے تحت گذر چکی ہے۔ تم شرح الباب۔

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ صَلَاةَ اللَّيلِ مَثْنٰى مَثْنٰى؛

عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال: "صلوٰۃ[3] اللیل مثنیٰ مثنیٰ"

اس حدیث کے مطابق جمہور اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ رات کی نفلوں کو دو دو رکعت کرکے پڑھنا افضل ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ چار چار رکعات کرکے پڑھنے کو افضل کہتے ہیں[4]۔ ان کی دلیل صحیحین[5] میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: ماکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدیٰ عشرۃ رکعۃ یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی ثلاثاً (اللفظ للبخاری)

---

[1] چنانچہ سنن دارقطنی (ج۱ ص ۲۶۴) میں "باب الحث علی الرکوع بین الاذانین فی کل صلوٰۃ والرکعتین قبل المغرب والاختلاف فیہ" کے تحت اور سنن کبریٰ بیہقی (ج۲ ص ۴۷۴) میں "باب من جعل قبل صلوٰۃ المغرب رکعتین" کے تحت یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "ان عند کل اذانین رکعتین ماخلا صلوٰۃ المغرب (وفی البیہقی "ماخلا المغرب")" ۱۲ مرتب لقرۃ اللہ بعیوب نفسہ

[2] دیکھئے درس ترمذی (ج۱ ص ۴۳۰ و ۴۳۱، طبع اول) باب ماجاء فی الصلوٰۃ قبل المغرب ۱۲ مرتب

[3] قولہ: "صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ" ہذہ الجملۃ مفیدۃ للقصر لحصر المبتدأ فی الخبر فحملہ الشافعیۃ علی ان القصر للافضلیۃ وکذا حملہ الجمہور کما فی "الفتح" (ج۲ ص ۳۹۸) وقال مالکؒ: القصر لبیان الجواز ای لایجوز غیر ذلک باللیل، کذا فی معارف السنن (ج۴ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] بلکہ امام مالکؒ رات کو چار رکعت نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کو ناجائز کہتے ہیں کما حکاہ ابن دقیق العید فی شرح العمدۃ والعراقی فی شرح التقریب، انظر معارف السنن (ج۴ ص ۱۱۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] صحیح بخاری (ج۱ ص ۱۵۴) باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ، کتاب التہجد، وصحیح مسلم (ج۱ ص ۲۵۴) باب صلوٰۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ یہ چار چار رکعتیں آپ دو دو سلاموں کے ساتھ پڑھتے تھے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی کوئی دلیل نہ مل سکی البتہ مصنف ابی شیبہ میں حضرت ابن مسعودؓ کا ایک اثر مروی ہے جس سے وہ استدلال کر سکتے ہیں "من صلی اربعًا بتسلیمة بالليل عدلن بقيام ليلة القدر" وھذا الحدیث وان کان موقوفًا لکن الموقوف فی مثلہ فی حکم المرفوع فان الاخبار بفضل عمل لا یمکن الا بتوفیق من الشارع علیہ السلام (معارف السنن ج۴ ص ۱۲۰، مرتب) لیکن جمہور کی طرف سے اس کا بھی یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ وہ "اربع قبل العشاء" پر محمول ہے نہ کہ صلاۃ اللیل پر کما قیل۔ چنانچہ دلیل کے اعتبار سے جمہور ہی کا مسلک راجح ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور متاخرین نے فتویٰ بھی اسی پر دیا ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ وَصْفِ صَلَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّيْلِ

یہاں امام ترمذیؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کے سلسلے میں متعدد ابواب قائم کیے ہیں۔ ان تمام احادیث کا خلاصہ یہ ہے کہ آپؐ سے تہجد کی تعداد میں مختلف روایات مروی ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حالات اور نشاط کے مطابق کبھی کم رکعتیں پڑھتے، کبھی

---

۱ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوٰۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل وان الوتر رکعۃ وان الرکعۃ صلوٰۃ صحیحۃ، روایت اس طرح مروی ہے "عن عائشہ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فیما بین ان یفرغ من صلوٰۃ العشاء وہی التی یدعو الناس العتمۃ الی الفجر احدی عشرۃ رکعۃ یسلم بین کل رکعتین ویوتر بواحدۃ الخ" ۱۲ مرتب

۲ حضرت بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰) میں یہ اثر انہی الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن پھر آگے تحریر فرماتے ہیں: "قال الراقم: لیس عندی المصنف ولم اقف علی روایۃ ابن مسعود ہذہ" احقر (مرتب) کو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۴۳ باب فی اربع رکعات بعد العشاء) میں یہ روایت وکیع عن عبدالجبار بن عباس عن قیس بن وہب عن مرۃ عن عبداللہ کے طریق سے اور زیادہ واضح الفاظ کے ساتھ مل گئی "من صلی اربعًا بعد العشاء لا یفصل بینہن بتسلیم عدلن بمثلہن من لیلۃ القدر" رشید اشرف سیفی

۳ حضرت بنوریؒ نے چند اور روایات بھی امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تائید میں ذکر کی ہیں لیکن تمام روایات ایسی ہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر صریح نہیں اور جمہور کی جانب سے ان کا جواب دیا جا سکتا ہے، دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰ و ۱۲۱) ۱۲ مرتب

۴ لیکن یہ سمجھ میں پیوستہ حاشیہ میں جن الفاظ کے ساتھ حدیث نقل کی گئی ہے اس کی روشنی میں یہ جواب نہیں چل سکتا اس لیے کہ اس میں

زیادہ، چنانچہ ان سب روایتوں پر عمل جائز ہے۔ اور اگرچہ آپؐ سے روایات میں وتر سمیت تیرہ[۱۳] رکعات سے زیادہ ثابت نہیں، لیکن اس سے زائد میں کوئی ممانعت بھی نہیں ہے۔ اور ان ابواب میں ایک رکعت پڑھنے کا جو ذکر آیا ہے اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ ابواب الوتر کے تحت آئیگی۔

بَابُ فِي نُزُولِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ

ینزل اللہ تبارك وتعالیٰ إلی السّماء الدنیا کلّ لیلة حین یمضی ثلث اللیل الاوّل فیقول انا الملك من ذا الذی یدعونی فاستجیب له، من ذا الذی یسألنی فأعطیه، من ذا الذی یستغفرنی فاغفر له فلا یزال کذلك حتی یضیئ الفجر»

حدیث کا منشا تو واضح ہے کہ رات کا پہلا تہائی حصہ گذرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت بندوں پر متوجہ ہوتی ہے، اور مقصد یہ ہے کہ بندے اس وقت سے فائدہ اٹھائیں، اور اس کو عبادات اور دعاء و مناجات میں صرف کریں۔ حدیث کا عملی پیغام تو یہی ہے، اور اصل اہمیت اسی پیغام کو حاصل ہے۔ لیکن چونکہ حدیث میں الفاظ یہ فرمائے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ثلث لیل گذرنے پر سماءِ دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں، اس لئے اس حدیث میں بڑے معرکۃ الآراء کلامی مسائل پیدا ہوگئے جو کسی زمانے میں بحث و مناظرہ اور نزاع و جدال کا سبب بنے رہے ہیں۔ اب اگرچہ ان مباحث میں وہ شدت باقی نہیں رہی، اور وہ فرقے بھی ختم ہوگئے جن کی وجہ سے یہ مباحث ابھرے تھے، لیکن چونکہ ان مسائل کے تذکرے سے قدیم کتابیں لبریز ہیں، اور اصل مسئلے کی حقیقت سمجھنی بھی ضروری ہے، اس لئے اس بحث کا بہت مختصر خلاصہ یہاں بیان کیا جاتا ہے:۔

جن احادیث میں باری تعالیٰ کے لئے "نزول" یا کوئی اور ایسا فعل[۱] ثابت کیا گیا ہے جو بظاہر حوادث کی صفت ہے، اس کے بارے میں بنیادی طور پر چار مذاہب مشہور ہیں:۔

۱ــــ پہلا مذہب مُشبّہہ کا ہے جو ان الفاظ کو ان کے ظاہر اور حقیقی معنیٰ پر محمول کرتے ہیں اور یہ

---

[۱] مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوع میں ارشاد ہے "قال اللہ عزّ وجلّ اذا تقرب عبدی منی شبراً تقربت منه ذراعاً واذا تقرب منی ذراعاً تقربت منه باعاً او (قال) بوعاً واذا اتانی یمشی اتیته هرولةً، صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الذکر والدعاء والتقرب الی اللہ تعالیٰ وحسن الظن به ۱۲ رشید اشرف سیفی

کہتے ہیں کہ (معاذ اللہ) یہ صفات اللہ تعالیٰ کیلئے اسی طرح ثابت ہیں جس طرح حوادث میں ثابت ہوتی ہیں۔ یہ مذہب باطل محض ہے، اور جمہور اہل سنّت اس کی ہمیشہ تردید کرتے آئے ہیں۔

۲ـــ دوسرا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو باری تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں اور حدیث نزول اور اس جیسی دوسری احادیث کو صحیح نہیں مانتے۔ یہ مذہب بھی باطل محض ہے

۳ـــ تیسرا مذہب جمہور سلف اور محدثین کا ہے جن کا کہنا یہ ہے کہ یہ احادیث متشابہات میں سے ہیں، "نزول" کے ظاہری معنیٰ جو تشبیہ کو مستلزم ہیں وہ تو مراد نہیں، باری تعالیٰ کیلئے "نزول" کو اتباعاً للنصوص ثابت مانا جائے گا، لیکن اس کے معنیٰ مراد اور اس کی کیفیت کے بارے میں توقف وسکوت کیا جائے گا، اور اس میں خوض نہیں کیا جائے گا۔ ان حضرات کو "مفوّضہ" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

۴ چوتھا مذہب متکلمین کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہری مفہوم ہرگز مراد نہیں۔ کیونکہ وہ تشبیہ کو مستلزم ہے، بلکہ ان کے مجازی معنی مراد ہیں، مثلاً "نزول" سے مراد "نزول رحمت" یا "نزولِ ملائکہ" ہے، ان حضرات کو "مؤوِّلہ" کہتے ہیں، اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، بعض حضرات ان الفاظ کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو لغتاً اور استعمالاً بے تکلف ہوتی ہے، اور بعض حضرات دور از کار تاویلات اختیار کرتے ہیں جو بعض اوقات تحریف کی حد تک پہنچ جاتی ہیں۔

ان چار مذاہب میں سے پہلے دو مذہب تو باطل ہیں، اور علمائے اہل حق میں سے کوئی ان کا قائل نہیں ہوا، البتہ اہل حق کے درمیان "تفویض" اور "تاویل" کا اختلاف جاری رہا ہے۔ محدثین کا عام طور سے رجحان تفویض کی طرف ہے، اور متکلمین کا تاویل کی طرف۔ اور بعض محققین نے دونوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ جس جگہ بے تکلف تاویل ممکن ہو وہاں تاویل اختیار کرلی جائے، اور جہاں بے تکلف تاویل ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے لئے تکلف کرنا پڑے وہاں تفویض بہتر ہے۔

اور حضرت شیخ عبدالوہاب شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور کتاب "الیواقیت والجواہر" میں (ص ۱۰۴ ج ۱ پر) لکھا ہے کہ ان دونوں مذہبوں میں سے تفویض اولیٰ ہے، اس لئے کہ ہم جو بھی تاویل کریں گے، خواہ وہ کتنی بے تکلف کیوں نہ ہو، وہ ہمارے ذہن کی اختراع ہوگی، اور اس میں غلطی کا بھی امکان ہے اور اس میں آراء کا اختلاف بھی ہوسکتا ہے، اس لئے

صفاتِ باری جیسے نازک مسئلے میں اپنی رائے کو نصوص پر ٹھونسنا لازم آئے گا، اور تفویض میں یہ اندیشہ نہیں۔ البتہ شیخ شعرانی رحمۃ اللہ، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی تائید فرماتے ہیں کہ جس شخص سے یہ خطرہ ہو کہ اگر اس کے سامنے تاویل نہ کی گئی تو وہ کسی شک میں یا کسی بد اعتقادی میں مبتلا ہو جائے گا، اس کیلئے تاویل کا راستہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

یہ ہے اس مسئلے میں مذاہب کا خلاصہ۔

اس بارے میں علامہ ابن تیمیہؒ کا موقف[1]

اب یہاں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کو بھی سمجھ لینا ضروری ہے۔ یہ بات بہت مشہور ہو گئی ہے کہ وہ (معاذ اللہ) تشبیہ کے قائل یا کم از کم اس کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ اور یہ قصہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے حدیث باب کی شرح کی، اور اس تشریح کے دوران خود منبر سے دو سیڑھیاں اتر کر کہا کہ "ینزل کنزولی ھذا" یعنی باری تعالیٰ کا نزول میرے اس نزول کی طرح ہوتا ہے۔

اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو بلاشبہ یہ نہایت خطرناک بات ہے، اور اس سے لازم آتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ تشبیہ کے قائل ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تحقیق سے اس واقعے کی نسبت علامہ ابن تیمیہؒ کی طرف ثابت نہیں ہوتی۔ دراصل یہ واقعہ کسی مستند طریقے سے ثابت نہیں، بلکہ یہ سب سے پہلے ابن بطوطہؒ نے اپنے سفر نامے (صفحہ ۵۷ ج۱) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں نے خود علامہ ابن تیمیہؒ کو جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے دیکھا، وہ تقریر کے دوران منبر سے دو سیڑھیاں نیچے اترے اور کہا کہ "ینزل کنزولی ھذا"۔

لیکن محققین نے سفر نامۂ ابن بطوطہ کی اس حکایت کو معتبر نہیں مانا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اسی سفر نامے کے صفحہ ۵۰ ج۱ پر تصریح ہے کہ ابن بطوطہ جمعرات ۹ رمضان ۷۲۶ھ کو دمشق پہنچا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہؒ شعبان ۷۲۶ھ کے اوائل ہی میں دمشق کے قلعے میں قید ہو چکے تھے، اور اسی قید کی حالت میں ۲۰ ذیقعدہ ۷۲۸ھ کو ان کی وفات ہو گئی۔ لہٰذا یہ بات تاریخی اعتبار سے ممکن نظر نہیں آتی کہ وہ رمضان ۷۲۶ھ میں جامع دمشق میں خطبہ دے رہے ہوں۔

---

[1] ومن اراد التفصیل فی تعیین مسلکہ فلابد ان یقف علی رسالتہ "مرقاۃ الطارم" کذا فی معارف السنن (ج۴ ص۱۳۹) مرتب

ادھر سفرنامۂ ابن بطوطہؒ خود ابن بطوطہؒ کا لکھا ہوا نہیں ہے، بلکہ اُسے ان کے شاگرد ابن جزی الکلبی نے مرتب کیا ہے۔ اور وہ ابن بطوطہ سے حالات زبانی سُن کر انہیں اپنے الفاظ میں قلمبند کرتے تھے، اس لئے اس میں غلطیوں کا کافی امکان ہے۔

جہاں تک اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ کے صحیح موقف کا تعلق ہے، اس موضوع پر ان کی ایک مستقل کتاب ہے جو "شرح حدیث النزول" کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اور اس میں علامہ ابن تیمیہؒ نے "تشبیہ" کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی ہے۔ مثلاً ص۵ پر لکھتے ہیں:

ولیس نزوله كنزول اجسام بني آدم من السطح الى الارض بحيث يبقى السقف فوقهم، بل الله منزه عن ذلك،

اس کتاب میں علامہ ابن تیمیہؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ اُن کا مسلک اس باب میں بعینہٖ وہی جو جمہور سلف اور محدثین کا ہے۔ لیکن ان کی پوری بحث کے مطالعے کے بعد احقر اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ان کے مسلک میں اور جمہور محدثین کے مسلک میں بھی ایک باریک فرق ہے، اور وہ یہ کہ جمہور محدثین "نزول" کو ثابت مان کر اس کو متشابہ مانتے ہیں، اور اس کی تشریح سے مطلقاً توقف کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ "نزول" کے حقیقی معنیٰ مراد نہیں، اور جو معنی مراد ہیں وہ ہمیں معلوم نہیں، اور بعض حضرات یہ کہنے سے بھی توقف فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقی معنی مراد ہیں یا مجازی معنیٰ؟ بلکہ "نزول" کی تفسیر سے مطلقاً توقف فرماتے ہیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کی پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حدیث میں "نزول" کے حقیقی معنیٰ ہی مراد ہیں، لیکن باری تعالیٰ کا "نزول" اجساد کے "نزول" کی طرح نہیں جس میں ایک مکان سے ہٹ کر دوسرے مکان میں متمکن ہونا لازم ہوتا ہے، بلکہ باری تعالیٰ کا نزول حوادث کی اس صفت سے منزہ ہے، اور اس کی کیفیت ہمارے ادراک سے ماوراء ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا کہنا یہ ہے کہ "نزول" بمنزلۂ کلی مشکک ہے، لہٰذا اس کی کیفیات اور اس کے لوازم نازلین کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ جب اس کی نسبت حوادث کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، اور جب اس کی نسبت قدیم کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، لیکن دونوں صورتوں میں وہ "نزول" بمعناہ الحقیقی ہی ہوگا۔ چنانچہ حوادث کے نزول کو "خلو من مكان الى مكان" لازم ہے، لیکن باری تعالیٰ کا نزول اس سے منزہ ہے۔ لیکن دونوں قسم کے "نزول" اپنے "نزول" ہونے

میں مشترک ہیں۔ جس طرح "علم" حوادث کی بھی صفت ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی بھی، اور دونوں کی حقیقت میں زبردست فرق کے باوجود لفظ "علم" کا اطلاق بالمعنی الحقیقی دونوں میں مابہ الاشتراک ہے، اسی طرح "نزول" کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

لیکن ہوتا یہ ہے کہ چونکہ ہم مشاہدے سے صرف حوادث کے "نزول" کو پہچان سکتے ہیں، اور باری تعالیٰ کے "نزول" کا مشاہدہ ہماری قوتوں سے ماوراء ہے، اس لئے ہم "نزول" کا تصور بغیر "خلو من مکان الیٰ مکان" کے نہیں کر سکتے، اور اللہ تعالیٰ کیلئے لفظ "نزول" بمعناہ الحقیقی کا اطلاق ہمیں مستبعد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی مثال ایسی ہے جیسے جنت میں کھجور، پھلوں اور شہد وغیرہ ہونے کا ذکر قرآن کریم نے فرمایا ہے، حالانکہ یہ پھل دنیا کے پھلوں سے یکسر مختلف ہوں گے، کیونکہ وہ مالا عین رأت ولا اُذن سمعت ولا خطر علیٰ قلب بشر[1] میں داخل ہیں۔ لہٰذا دنیا کے پھلوں اور آخرت کے پھلوں میں حقیقت کے اعتبار سے بونِ بعید ہے، لیکن پھل (بمعناہ الحقیقی) ہونے میں یہ دونوں مشترک ہیں۔ اسی طرح حوادث کے "نزول" اور باری تعالیٰ کے "نزول" میں وہی فرق ہے جو حادث اور قدیم کے درمیان ہونا چاہئے، اس کے باوجود باری تعالیٰ کے "نزول" پر لفظ "نزول" کا اطلاق مجازی نہیں، بلکہ حقیقی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کے نظریئے کا یہ مختصر خلاصہ ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ لفظِ "نزول" کی تشریح سے توقف نہیں کرتے، بلکہ لفظ "نزول" کو حقیقی معنی پر محمول کر کے اس کی کیفیت سے توقف کرتے ہیں۔ جبکہ جمہور محدثین کے قول کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لفظ "نزول" کی تشریح ہی سے توقف فرماتے ہیں، نہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی مراد ہیں، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ مجازی معنی مراد ہیں ——— لہٰذا علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ محلِ نظر ہے کہ اُن کا مسلک بعینہ وہ ہے جو جمہور سلف کا ہے، بلکہ ان کے موقف میں اور جمہور محدثین کے موقف میں وہ باریک فرق پایا جاتا ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی۔ البتہ یہ فرق (معاذ اللہ) تشبیہ اور

---

[1] کما فی روایۃ ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تبارک وتعالیٰ اعددت لعبادی الصالحین مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۶۰) کتاب بدء الخلق، باب ماجاء فی صفۃ الجنۃ وانہا مخلوقۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

تنزیہ کا فرق نہیں ، بلکہ تنزیہ ہی کی تعبیر کا فرق ہے ، لہذا اس مسئلے میں ان کو جمہور اہل سنت سے مختلف قرار دیکر نشانۂ ملامت بنانا درست نہیں ۔

البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے مسائل میں سلامتی کا راستہ جمہور سلف ہی کا ہے جو ان الفاظ کی تشریح ہی سے توقف کرتے ہیں ، کیونکہ تشریح کا آغاز ہوتے ہی انسان اس پُرخار وادی میں پہنچ جاتا ہے جہاں افراط و تفریط سے دامن بچانا مشکل ہو جاتا ہے ۔ ابن خلدون رحؒ نے مقدمے میں بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ صفات باری تعالیٰ کے مسائل عقل کے ادراک سے ماورا ہیں ، اور جو شخص عقل کے ذریعے ان مسائل کو حل کرنا چاہے اس کی مثال اس احمق کی سی ہے جو سونے کے کانٹے سے پہاڑوں کو تولنا چاہتا ہو ۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

ھذا آخر ما اردنا ایرادہ فی شرح ھذہ الابواب ، و سنبدأ فی شرح ابواب الوتر ، واللہ الموفق والمعین ؕ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

ابوابُ الوترِ[1]

(عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ الْوِتْرَ لَيْسَ بِحَتْمٍ

عن علیؓ قال الوتر لیس بحتم کصلوٰتکم المکتوبۃ ولکن سن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم قال : انّ اللّٰہ وتر یحب الوتر فاوتروا یا اھل القرآن،

صلوٰۃ الوتر کے بارے میں یہ اختلاف معروف ہے کہ وہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک واجب نہیں

---

[1] اعلم ان بحث الوتر بحث طویل والاختلاف فی صلاۃ الوتر من وجوہ کثیرۃ وہی الاختلاف :-

(۱) فی وجوبہ (۲) وفی عددہ (۳) وفی اشتراط النیۃ فیہ (۴) واختصاصہ بالقراءۃ (۵) واشتراط شفع قبلہ (۶) وفی آخر وقتہ (۷) وفی صلوتہ فی السفر علی الدابۃ (۸) وفی قضائہ (۹) والقنوت فیہ (۱۰) ومحل القنوت (۱۱) ومایقال فیہ (۱۲) وفی فصلہ ووصلہ (۱۳) وھل تسن رکعتان بعدہ (۱۴) وفی صلاتہ من قعود (۱۵) وفی اول وقتہ (۱۶) وھل ہوالافضل اوالرواتب اوخصوص رکعتی الفجر ؟ (۱۷) وھل الثلاث الموصولۃ منہ بتشہد افضل او بتشہدین ؟

فہذہ سبعۃ عشر وجہًا فی الخلاف، السبعۃ منہا الاول حکاہ الحافظ ابن حجر عن ابن التین والتسعۃ بعدہا من زیادتہ، والسابع عشر من زیادۃ الراقم (ای الشیخ البنوری رحمہ اللّٰہ تعالیٰ) استفادہ من "شرح المہذب" وباللّٰہ التوفیق ۔ (معارف السنن ج۴ ص ۱۶۶) ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللّٰہ

محض سنت[1] ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اس کو واجب قرار دیتے ہیں۔

دلائلِ احناف

ا۔ ابوداؤد[2] میں معروف روایت ہے عن عبد اللہ بن بریدۃ عن ابیہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کے راوی ابوالمنیب عبید اللہ بن عبد اللہ العتکی ضعیف[3] ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انہیں امام بخاریؒ وغیرہ نے اگرچہ ضعیف قرار دیا ہے لیکن امام ابن معینؒ انہیں ثقہ کہتے ہیں۔ امام ابوحاتمؒ نے ان کو صالح الحدیث قرار دیا ہے اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انہوں نے ان کو ضعفاء میں کیسے شمار کر لیا۔ اور امام ابن عدیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں، ھو عندی لا باس بہ۔ بہرحال جارحین کے مقابلہ میں ان کی توثیق کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے لہٰذا حدیث قابلِ استدلال ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح یا کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے، اور امام حاکمؒ نے بھی اس کو صحیح علیٰ شرط الشیخین قرار دیا[4] ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ "الوتر حق" کہنے سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حق

---

[1] صاحبین کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ صاحب ہدایہ ان حضرات کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں" وقالا سنۃ لظہور آثار السنن فیہ حیث لا یکفر جاحدہ ولا یؤذن لہ۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۲۴) باب صلاۃ الوتر ۱۲

[2] سنن ابی داود (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فیمن لم یوتر ۱۲

[3] تکلم فیہ النسائی وابن حبان والعقیلی، ووثقہ آخرون، انظر نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۱۲) باب صلوٰۃ الوتر، وآثار السنن (ص ۱۵۴) باب ما استدل بہ علی وجوب صلوٰۃ الوتر، واعلاء السنن (ج ۶ ص ۱) ابواب الوتر باب وجوب الوتر وبیان وقتہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] چنانچہ علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ اعلاء السنن (ج ۶ ص ۱) باب وجوب الوتر وبیان وقتہ" کے تحت حضرت بریدہ کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں" رواہ الحاکم فی المستدرک وصححہ" وقال ابوالمنیب العتکی مروزی ثقۃ یجمع حدیثہ ولم یخرجاہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے معنی ثابت کے ہیں ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ حق" واجب" کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے اور یہاں وہی معنی مراد ہیں ، چنانچہ حضرت ابوایوبؓ کی روایت مرفوعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں :
"الوتر حق واجب علی کل مسلم"[1]

۲ــــ حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت[2] ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن وترہ او نسیہ فلیصلہ اذا اصبح او ذکرہ" اس میں نماز وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم واجبات میں ہوتا ہے نہ کہ سنن میں ۔

۳ــــ پچھلے باب میں حضرت خارجہ بن حذافہؓ کی حدیث[3] گذری ہے وہ فرماتے ہیں : "خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ امدکم بصلوٰۃ ھی خیر لکم من حمر النعم الوتر جعلہ اللہ لکم فیما بین صلوٰۃ العشاء الی ان یطلع الفجر" اس میں لفظ "امدّ" اضافہ کرنے اور مدد بھیجنے کے معنی میں ہے اور اس کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی ہے اگر یہ محض سنّت ہوتا تو اس کی نسبت اللہ تبارک وتعالیٰ کے بجائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جاتی کما فی قولہ علیہ السلام "کتب[4] اللہ علیکم صیامہ (ای شھر رمضان) وسننت لکم قیامہ" لہٰذا "ان اللہ امدکم" میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافہ کی نسبت وجوب وتر پر دلالت کرتی ہے ۔

۴ــــ حضرت علیؓ کی حدیث باب میں "فاوتروا[5] یا اھل القرآن" فرمایا گیا ہے ، یہ صیغۂ امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے ۔

---

[1] اخرجہ احمد وابن حبان واصحاب السنن الا الترمذی ، کذا قال الحافظ فی الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ (تلخیص نصب الرایۃ) الجزء الاول (ص ۱۹۰) باب صلوٰۃ الوتر ، واخرجہ ابوداؤد الطیالسی ایضاً موقوفاً فی الجزء الثانی من مسندہ (ص ۸۱) وفیہ "الوتر حق او واجب" ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲) کتاب الوتر ، "من نام عن وترہ او نسیہ" ۱۲

[3] جامع ترمذی (ج ۱ ص ۸۵) باب ماجاء فی فضل الوتر ۱۲

[4] سنن ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ماجاء فی قیام شہر رمضان ۱۲

[5] قولہ " فاوتروا یا اھل القرآن " بعض حضرات کے نزدیک اہل قرآن سے مراد مومنین ہیں ۔ اور یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ تمام مومنین پر وتر واجب ہے ،

۵ـــ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر پر "مواظبت من غیر ترک" فرمائی ہے اور اس کے تارک پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا "من لم یوتر فلیس منا"[۱] مرتب)

دلائل جمہور

۱ـــ پہلا استدلال حضرت علیؓ کے اس ارشاد سے ہے جو باب میں مذکور ہے کہ "الوتر لیس بحتم کصلوتکم المکتوبة ولکن سنّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم"۔

حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی نفی ہے جیساکہ "کصلوتکم المکتوبة" کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں چنانچہ ہم بھی صلوات خمسہ کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر نہیں کہتے۔

(بقیہ حاشیہ) "اذ اصل الامر للوجوب" ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر اہل قرآن سے حفاظ القرآن اور مہرۃ القرآن مراد لئے جائیں تو ماننا پڑے گا کہ وتر صرف انہی پر واجب ہیں عام مومنین پر نہیں۔ لیکن حضرت کشمیریؒ وغیرہم کا رجحان اس طرف ہے کہ اہل قرآن سے حفاظ قرآن مراد ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک روایت مرفوعہ سے اس کی تائید ہوتی ہے "ان اللہ وتر یحب الوتر فاوتروا یا اہل القرآن، فقال اعرابی مایقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لیست لک ولا لاحد من اصحابک" رواہ ابن نصر من طریق ابی عبیدة عن عبداللہ کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۱۸۰) واخرجہ ابوداؤد فی سُننہ (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱، باب استحباب الوتر) وعبدالرزاق فی مصنفہ (ج ۳ ص ۴، رقم ۴۵۷۱، باب وجوب الوتر، هل شئ من التطوع واجب) والبیهقی فی سننہ الکبری (ج ۲ ص ۴۶۸، باب ذکر البیان ان لا فرض فی الیوم واللیلة من الصلوات اکثر من خمس وان الوتر تطوع) اور بیہقی (ج ۲ ص ۴۶۸) ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "لست من اهله" جس سے معلوم ہوا کہ اہل قرآن سے مراد حفاظ ہیں فعلی هذا یکون المراد بالوتر صلوٰة اللیل مع الوتر فتسمیت صلوٰة اللیل بالوتر اعتبارًا للخاتمة، وعلی هذا تخصیص الامر بالحفاظ لما انهم تتجافی جنوبهم عن المضاجع برهة من اللیل فان الحافظ یقوم اللیل الا قلیلاً نصفهٗ او ینقص منه قلیلاً او یزید علیه ویرتل القرآن ترتیلاً بخلاف غیر الحافظ فانه لا یقرأ الا شیئًا قلیلاً۔ اس تفصیل کی روشنی میں "فاوتروا یا اہل القرآن" کے جملہ سے مسلک احناف پر استدلال مشکل ہوگا واللہ اعلم ـــ هذا ملخص مافی الکوکب الدری وحاشیتہ (ج ۱ ص ۱۸۹) ومعارف السنن (ج ۴ ص ۱۷۰ تا ۱۸۱) ببعض الزیادات والتغییر من "المرتب" وفقه اللہ لخدمة السنة المطهرة ۱۲

(حاشیہ صفحہ ہذا) [۱] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فیمن لم یوتر ۱۲

۲ ـــــ ان حضرات کا دوسرا استدلال ان روایات[1] سے ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر وتر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی۔
اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو وتر توابع عشاء میں سے ہے لہٰذا اس کو مستقلاً شمار نہیں کیا گیا دوسرے پانچ کا عدد فرض نمازوں کے لئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہیں۔
۳ ـــــ ائمہ ثلاثہ کا تیسرا استدلال حضرت عبادہ بن صامت کے اثر سے ہے کہ ان سے ذکر کیا گیا کہ فلاں شخص وتر کو واجب کہتا ہے تو انہوں نے اس کی تغلیط کرتے ہوئے فرمایا "کذب" اخرجہ ابو داؤد[2]۔
اس کا جواب بھی یہی ہے کہ انہوں نے فرضیت کی نفی فرمائی ہے نہ کہ وجوب کی۔
اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف عملاً لفظی جیسا ہے اور اس کا منشا یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت اور فرض کے درمیان مامور بہ کا کوئی اور مرتبہ نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان واجب کا مرتبہ[3] ہے چنانچہ ائمہ ثلاثہ بھی وتر کو آکد السنن مانتے ہیں اور حنفیہ بھی اس کی فرضیت کے قائل نہیں (چنانچہ وہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر کے قائل نہیں) گویا اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ وتر کا مرتبہ عام سنن مؤکدہ سے اوپر اور فرض سے نیچے ہے پھر چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان کوئی متوسط درجہ نہیں تھا اس لئے انہوں نے اس کے لئے لفظ سنت استعمال کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ درمیان میں واجب کا درجہ موجود ہے اس لئے انہوں نے اسے واجب قرار دیا۔ لہٰذا دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

---

[1] کحدیث انس مثلاً قال سأل رجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ! کم افترض اللہ عز وجل علی عبادہ من الصلاۃ؟ قال: افترض اللہ علی عبادہ صلوات خمس، قال: یا رسول اللہ! ہل قبلہن او بعدہن شیئاً؟ قال افترض اللہ علی عبادہ صلوات خمس فحلف الرجل لا یزید علیہ شیئاً ولا ینقص منہ شیئاً، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان صدق لیدخلن الجنۃ، سنن نسائی (ج۱ ص۸۰) باب کم فرضت فی الیوم واللیلۃ؟ ۱۲

[2] (ج۱ ص۲۰۱) باب فیمن لم یوتر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] ذکر فی البدائع وغیرہ ان یوسف بن خالد السمتی من اعیان فقہاء البصرۃ (شیخ الشافعیؒ) سأل ابا حنیفۃؒ عن الوتر فقال (اجاب) انہ واجب، فقال لہ، کفرت یا ابا حنیفۃ، ظناً منہ انہ یقول فریضۃ۔ فقال ابو حنیفۃ أیہولنی اکفارک ایای وانا اعرف الفرق بین الفرض والواجب کفرق ما بین السماء والارض، ثم بیّن لہ الفرق بینہما فاعتذر الیہ وجلس عندہ للتعلم اھ کذا فی معارف السنن (ج۴ ص۱۷۲) باب ما جاء فی فضل الوتر ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

البتہ بعض جزوی مسائل میں اس اختلاف کا اثر ظاہر ہوتا ہے ، مثلاً وتر علی الراحلہ کا مسئلہ جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے مستقل باب کے تحت آئے گی ۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی الْوِتْرِ بِسَبْعٍ

یہاں سے امام ترمذیؒ نے متعدد ابواب تعداد رکعاتِ وتر کے بیان کے لئے قائم فرمائے ہیں ۔ تفاصیل میں جانے سے پہلے واضح رہے کہ احادیث میں لفظ " ایتار " دو معنی کے لئے استعمال ہوا ہے ۔ ایک صرف " وتر " کے لئے اور دوسرے پوری " صلوٰۃ اللیل " کے لئے ۔

روایاتِ ایتار اور ان میں تطبیق

پھر واضح رہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عددِ وتر کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں اور ایک رکعت سے لیکر سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے[1]۔

---

[1] ایک سے لیکر تیرہ تک کی روایات کیلئے دیکھئے سُنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۱) کتاب قیام اللیل وتطوع النہار ، باب کیف الوتر بواحدۃ و باب کیف الوتر بثلاث و باب کیف الوتر بخمس و باب کیف الوتر بسبع و باب کیف الوتر بتسع و باب کیف الوتر باحدی عشرۃ رکعۃ و باب کیف الوتر بثلاث عشرۃ رکعۃ ۔

احقر مرتب کو " ایتار بخمس عشرۃ رکعۃ " یا " ایتار بسبع عشرۃ رکعۃ " کی روایات تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکیں ۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۴ ، باب صلوٰۃ التطوع) میں امام رافعیؒ کے قول " لم ینقل زیادۃ علی ثلاث عشرۃ " (رقم ۵۱۴) کے تحت لکھتے ہیں : " کانہٗ اخذہ من روایۃ ابی داؤد الماضیۃ عن عائشۃؓ " ولا باکثر من ثلاث عشرۃ " وفیہ نظر ففی حواشی المنذری قیل اکثر ما روی فی صلوٰۃ اللیل سبع عشرۃ وہی عدد رکعات الیوم واللیلۃ وروی ابن حبان وابن المنذر والحاکم من طریق عراک عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً " اوتروا بخمس او بسبع او بتسع او باحدی عشرۃ او باکثر من ذالک " انتہی ۔

حافظ کے اس کلام سے ثابت ہوا کہ ایتار کے بارے میں سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے ۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ وجعلہ ۔

❖ ❖ ❖

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم[1] میں ان روایات کے درمیان بہترین طریقہ پر تطبیق دی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول یہ تھا کہ آپ صلوٰۃ اللیل کا افتتاح رکعتین خفیفتین[2] سے فرماتے تھے (جو تہجد کے مبادی میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد آٹھ[3] طویل رکعتیں ادا فرماتے تھے (آپ کی اصل صلوٰۃ تہجد یہی رکعتیں ہوتی تھیں) پھر تین[4] رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے پھر دو[5] رکعت نفل بیٹھ کر ادا فرماتے تھے (جو وتر کی توابع میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد طلوع فجر کے ساتھ دو رکعتیں سنت[6] فجر اس طرح کل سترہ رکعتیں ہوجاتی ہیں، حضرات صحابہؓ نے جس وقت ان تمام رکعتوں کو بیان کرنا چاہا تو انہوں نے یہ کہہ دیا کہ "اوتر[7] بسبع عشرۃ رکعۃ" پھر بعض اوقات بعض حضرات نے[8] سنن فجر کو خارج کردیا کیونکہ وہ درحقیقت صلاۃ اللیل نہ تھی اس لئے انہوں نے کہا "اوتر بخمس عشرۃ رکعۃ" پھر بعض حضرات نے شروع کی رکعتین خفیفتین کو اور وتر کے بعد کی نفلوں کو ساقط کرکے

---

[1] (ج ۲ ص ۲۸۸) فی شرح باب صلوٰۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] کما فی روایۃ عائشۃؓ عند الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰتہ برکعتین خفیفتین ثم صلی ثمان رکعات ثم اوتر ۱۲ مرتب

[3] پچھلے حاشیہ میں حوالہ ذکر کردیا گیا اور آگے بھی آرہا ہے ۱۲ مرتب

[4] کما فی روایۃ عائشۃؓ یصلی اربعًا فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی اربعًا فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی ثلاثًا، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل الخ ۱۲م

[5] کما فی روایۃ عائشۃؓ کان یصلی ثلاث عشرۃ رکعۃ تسع رکعات قائمًا یوتر فیہا ورکعتین جالسًا فاذا اراد ان یرکع قام فرکع وسجد ویفعل ذالک بعد الوتر فاذا سمع نداء الصبح قام فرکع رکعتین خفیفتین، نسائی (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب قیام اللیل وتطوع النہار، باب اباحۃ الصلوٰۃ بین الوتر وبین رکعتی الفجر ۱۲
رشید اشرف کان اللہ لہ وحولہ

[6] حوالہ پچھلے حاشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

[7] کما فی حواشی المنذری، دیکھئے "التلخیص الحبیر" (ج ۲ ص ۱۴، رقم ۵۱۴) باب صلاۃ التطوع ۱۲ مرتب عفی عنہ

[8] یہ روایت نہ مل سکی کما سبق ۱۲م

❖ ❖ ❖

سُنّنِ فجر کو شمار کرتے ہوئے "اوتر بثلاث عشرۃ رکعۃ"[1] کہدیا۔ اور بعض حضرات نے شروع کی رکعتین خفیفتین اور وتر کی بعد کی نفلوں کو ساقط کرنے کے ساتھ ساتھ فجر کی سنتوں کو بھی خارج کر دیا تو انہوں نے "احدی عشرۃ رکعۃ" کہدیا[2]۔ پھر آخر عمر میں جب آپؐ کا جسم مبارک بھاری ہو گیا تو آپؐ نے بعض اوقات تہجد کی چھ رکعتیں پڑھیں اور وتر کی تین رکعتیں ان کے ساتھ ملکر کل نو رکعات ہو گئیں، بعض حضرات نے اس زمانہ کا عمل روایت کر دیا اور کہا "اوتر بتسع"[3] پھر بعض اوقات آپؐ نے مزید کمی کی اور تہجد کی صرف چار رکعات پڑھیں اس زمانے

---

[1] کما فی روایۃ ام سلمہؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "یوتر بثلث عشرۃ رکعۃ فلما کبر وضعف اوتر بتسع (نسائی ج۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلث عشرۃ رکعۃ) اور "ایتار بثلث عشرۃ رکعۃ" سے متعلقہ توجیہ مذکورہ فی المتن کی تائید صحیح مسلم (ج۱ ص ۲۵۵، باب صلوٰۃ اللیل الخ) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے فرماتی ہیں: "کانت صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدۃ (ای رکعۃ مضمومۃ الی شفعہا فان صلوٰۃ اللیل کلہا انما ہی مثنیٰ مثنیٰ والوتر فی الحقیقۃ لیس الا الرکعۃ الاخیرۃ من الثلاث) ویرکع رکعتی الفجر فتلک ثلاث عشرۃ رکعۃ" ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ

[2] دیکھئے طحاوی (ج۱ ص ۱۳۹، باب الوتر، نیز حضرت عائشہ فرماتی ہیں: ماکان (ای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ یصلی اربعا فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی ثلاثا الخ صحیح مسلم (ج۱ ص ۲۵۴، باب صلوٰۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

[3] "اوتر بتسع" جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت گذری "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث عشرۃ رکعۃ فلما کبر وضعف "اوتر بتسع"، نسائی (ج۱ ص ۲۵۱) باب الوتر بثلاث عشرۃ رکعۃ۔ "اوتر بتسع" سے متعلقہ توجیہ پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت دال ہے جو صحیح مسلم (ج۱ ص ۲۶۱) باب صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ ودعائہ باللیل کے تحت مروی ہے "انہ رقد عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاستیقظ (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فتسوک وتوضأ وہو یقول ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنہار لآیات لاولی الالباب۔ فقرأ ہؤلاء الآیات حتی ختم السورۃ ثم قام فصلی رکعتین فاطال فیہما القیام والرکوع والسجود ثم انصرف فنام حتی نفخ ثم فعل ذالک ثلاث مرات ست رکعات کل ذالک یستاک ویتوضأ ویقرأ ہؤلاء الآیات ثم اوتر بثلاث الخ رشید اشرف رزقہ اللہ علما نافعا

کا عمل "اوتر بسبع" کے الفاظ سے بیان کیا گیا۔

ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ روایات میں ایتار صرف صلوٰۃ الوتر کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے اور پوری صلاۃ اللیل کے معنیٰ میں بھی۔ اس کے بعد واضح ہے کہ مبحوث عنہا تمام روایاتِ مذکورہ بالا میں ایتار سے مراد پوری صلاۃ اللیل ہے، البتہ جن روایات میں "اوتر بخمس" آیا ہے ان میں ایتار سے صرف صلاۃ الوتر مراد ہے اور اس میں بعد کی دو نفلوں کو بھی وتر کا تابع بنا کر اس کے ساتھ شامل کر دیا گیا اور "اوتر بثلاث" کی روایت اپنی حقیقت پر محمول ہے جبکہ "اوتر بواحدۃ" کا مطلب یہ ہے کہ آپ نماز تہجد دو دو رکعتیں کر کے پڑھتے رہتے تھے اور جب وتر کا وقت آتا تو آپ دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت مزید شامل کر لیتے تھے، نہ یہ کہ تنہا ایک رکعت پڑھتے تھے، اس طرح تمام روایات میں بہترین تطبیق ہو جاتی ہے۔

بحث فی ان الوتر ثلاث رکعات

وتر کی تعداد رکعات کے بارے میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک[2] سے لیکر

---

[1] کما فی روایۃ عائشۃ رضی اللہ عنہا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بتسع رکعات ثم یصلی رکعتین وھو جالس فلما ضعف "اوتر بسبع رکعات" الخ نسائی (ج ۱ ص ۲۵۰) باب کیف الوتر بتسع۔ "اوتر بسبع" سے متعلق توجیہ پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک دوسری روایت دال ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدھا رکعتین اطول منھما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینھن (قال النیموی) رواہ احمد باسناد یعتبر بہ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] صرف امام شافعیؒ نے رکعت واحدہ سے وتر کے جواز پر زور دیا ہے جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک وتر برکعۃ جائز تو ہے لیکن انتہائی مرجوح ہے بلکہ مؤطا امام مالکؒ کی عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ وتر برکعۃ انکے نزدیک درست ہی نہیں چنانچہ مؤطا (ص ۱۱۰، باب الامر بالوتر) میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے "کان یوتر بعد العتمۃ بواحدۃ" اس کے بعد امام مالکؒ کا قول مذکور ہے "ولیس علی ہذا العمل عندنا ولکن ادنی الوتر ثلاث"، جہاں تک امام احمد بن حنبلؒ کا تعلق ہے ان کی ایک روایت اگرچہ شافعیہ کے مطابق ہے لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۰) میں نقل کیا ہے کہ انکی ایک روایت حنفیہ کے مطابق ہے فلم یبق فی الائمۃ الاربعۃ الا الشافعیؒ فی الجزم علی الایتار برکعۃ۔ رشید اشرف سیفی کان اللہ لہ ومولاہ۔

سات رکعات تک جائز ہے اس سے زیادہ نہیں اور عام طور سے ان حضرات کا عمل یہ ہے کہ یہ دو سلاموں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات متعین ہیں اور وہ بھی ایک سلام کے ساتھ، دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔

ائمہ ثلاثہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں "اوتر برکعة" سے لیکر "اوتر بسبع" تک کے الفاظ مروی ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:۔

۱ــــ صحیحین[۱] میں حضرت عائشہؓ کی روایت جو ترمذی[۲] میں بھی گذری ہے "عن ابی سلمةؓ ابن عبد الرحمٰن انه اخبره انه سأل عائشة كيف كانت صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان فقالت ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد فى رمضان ولا فى غيره على احدى عشرة ركعة يصلى اربعًا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلى اربعًا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلى ثلاثًا الخ" (اللفظ للبخاری) اس میں صراحت ہے کہ آپؐ وتر کی تین رکعتیں تہجد سے الگ پڑھا کرتے تھے۔

۲ــــ ترمذی[۳] میں آگے حضرت علیؓ کی حدیث آرہی ہے "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ فيهن بتسع سور من المفصل يقرأ فى كل ركعة بثلاث سور آخرهن قل هو الله احد"۔

۳ــــ ترمذی[۴] ہی میں "باب ماجاء فيما يقرأ فى الوتر" کے تحت حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی

---

[۱] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۴) کتاب التہجد، باب قيام النبى صلى الله عليه وسلم بالليل فى رمضان وغيره وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوٰة الليل وعدد ركعات النبى صلى الله عليه وسلم فى الليل ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] (ج ۱ ص ۸۴) باب ماجاء فى وصف صلوٰة النبى صلى الله عليه وسلم بالليل ۱۲ مرتب

[۳] (ج ۱ ص ۸۶) باب ماجاء فى الوتر بثلاث ۱۲ م

[۴] (ج ۱ ص ۸۶)، نیز اسی مفہوم کی دو صحیح حدیثیں حضرت ابی بن کعبؓ اور عبدالرحمٰن بن ابزیٰؓ سے بھی مروی ہیں دیکھئے آثار السنن (ص ۱۶۱) باب الوتر بثلاث رکعات ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حدیث مروی ہے " قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبح اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایھا الکٰفرون وقل ھو اللہ احد فی رکعۃ رکعۃ "۔

۴ ــــــ " باب ما جاء فیما یقرأ فی الوتر " ہی کے تحت حدیث مروی ہے " عن عبد العزیز ابن جریج قال سألت عائشۃ بای شیءٍ کان یوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ قالت کان یقرأ فی الاولیٰ بسبح اسم ربک الاعلیٰ وفی الثانیۃ بقل یا ایھا الکافرون وفی الثالثۃ بقل ھو اللہ احد والمعوذتین۔

۵ ــــــ سنن ابی داؤد میں عبد اللہ بن ابی قیس سے مروی ہے " قال قلت لعائشۃ بکم کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر ؟ قالت کان یوتر باربع وثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث وعشر وثلاث ولم یکن یوتر بانقص من سبع ولا باکثر من ثلاث عشرۃ " اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رکعات تہجد کی تعداد تو بدلتی رہتی تھی لیکن وتر کی رکعات کی تعداد میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی تھی بلکہ ان کی تعداد ہمیشہ تین ہی ہوتی تھی۔

یہ تمام احادیث وتر کی تین رکعات پر صریح ہیں پھر جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا

---

[1] (ج ۱ ص ۸۶) ۱۲م   [2] (ج ۱ ص ۱۹۳) باب فی صلاۃ اللیل ۱۲م

[3] تین رکعات وتر کی ایک دلیل " بیتوتۃ ابن عباس فی بیت خالتہ " کا واقعہ بھی ہے (جو پیچھے حاشیہ میں بھی گذر چکا ہے) جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " ثم فصلی رکعتین فاطال فیہما القیام والرکوع والسجود ثم انصرف فنام حتی نفخ ثم فعل ذالک ثلاث مرات ست رکعات کل ذالک یستاک و یتوضأ ویقرأ ہٰؤلاء الآیات ثم اوتر بثلاث، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعائہ باللیل

نیز ایک اور روایت (جو پیچھے بھی گذر چکی ہے اور) جو عن الحسن عن سعد بن ہشام عن عائشۃ کے طریق سے مروی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن۔ رواہ احمد باسناد لیعتبر بہ ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔

مذکورہ دونوں روایات جہاں وتر کی تین رکعات پر دال ہیں وہیں اس بات کی بھی دلیل ہیں کہ وتر کی تینوں رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں نہ کہ دو سلاموں کے ساتھ۔ ان کے علاوہ بھی اور بہت سی روایات حنفیہ کی دلیل ہیں جنہیں طوالت کے خوف سے ترک کیا جاتا ہے۔ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ وجعل عقباہ خیراً من دنیاہ۔

تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ روایات میں "ایتار برکعۃٍ" سے لیکر "ایتار بثلث عشرۃ رکعۃ" (بلکہ "ایتار بسبع عشرۃ رکعۃ" کما مر ۔ م) تک ثابت ہے۔ لہذا جن روایات میں "ایتار بتسع" یا "ایتار باحدی عشرۃ" یا "ایتار بثلث عشرۃ رکعۃ" وارد ہوا ہے ان سب میں ائمۂ ثلاثہ یہ تاویل کرنے پر مجبور ہیں کہ یہاں ایتار سے مراد پوری صلاۃ اللیل ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام اسحٰق بن راہویہؒ کا قول نقل کیا ہے "معنی ما روی "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث عشرۃ" قال (ای اسحاق) انما معناہ انہ کان یصلی من اللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ مع الوتر فنسبت صلاۃ اللیل الی الوتر"۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمۂ ثلاثہ تے تیرہ، گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہو وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی کما بیّنّا فی ما سبق۔

البتہ حنفیہ کی اس توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے جو ترمذی[1] میں مروی ہے "قالت کانت صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ یوتر من ذلک بخمس لا یجلس فی شیءٍ منھن الا فی آخرھن"۔ اس سے پانچ رکعتیں ایک سلام بلکہ ایک قعدہ کے ساتھ معلوم ہوتی ہیں[2]۔

اس کا جواب[3] یہ دیا گیا ہے کہ دراصل ان میں تین رکعات وتر کے ساتھ دو رکعتیں نفل کی شامل ہیں اور "لا یجلس" سے جلوسِ طویل کی نفی ہے جو دعا و ذکر کیلئے ہو نفس قعدہ کی نہیں چنانچہ معمول یہی ہے کہ دعا، وتر کے بعد نہیں کی جاتی بلکہ نفلوں کے بعد کی جاتی ہے۔

دوسرا جواب حضرت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم[4] میں دیا ہے، وہ یہ کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ "ما کان یصلی شیئاً من ھذہ الصلوۃ جالساً الا الرکعتین الاخیرتین

---

[1] (ج ۱ ص ۸۶) باب ما جاء فی الوتر بخمس واخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] لہذا اس میں ہماری مذکورہ بالا تاویل نہیں چل سکتی اس لئے کہ اس میں صلاۃ اللیل اور وتر بخمس رکعات کو صراحت کے ساتھ علیحدہ بیان کیا گیا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۸۷ و ۱۸۸) ۱۲ م [4] (ج ۲ ص ۲۹۱) باب صلاۃ اللیل الخ۔

فانه کان یصلیهما جالسًا" یہ توجیہ زیادہ بہتر ہے[1]

اس حدیث کی ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں جلوس سے مراد جلوسِ تسلیم ہے اور مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جلوس تو فرماتے تھے لیکن سلام صرف پانچویں رکعت میں پھیرتے تھے،[2]

---

[1] علامہ عثمانیؒ کے کلام کی روشنی میں اس توجیہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی نفلیں اور بعض اوقات وتر سے قبل کی صلاۃ اللیل بیٹھ کر ادا فرماتے تھے اور قیام فی الصلوٰۃ کے بجائے قعود فی الصلوٰۃ کو اختیار فرماتے تھے چنانچہ رکعتین بعد الوتر کا "جالسًا" پڑھنا نسائی (ج ۱ ص ۲۵۲، کتاب قیام اللیل وتطوع النہار، باب اباحۃ الصلوٰۃ بین الوتر وبین رکعتی الفجر) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ثابت ہے فرماتی ہیں "کان یصلی ثلاث عشرۃ رکعۃ، تسع رکعات قائمًا یوتر فیہا ورکعتین جالسًا اذا اراد ان یرکع قام فرکع وسجد ویفعل ذالک بعد الوتر الخ" اور بعض اوقات صلاۃ اللیل کا "جالسًا" پڑھنا حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت سے ثابت ہے جو صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰، ابواب تقصیر الصلاۃ باب اذا صلی قاعدًا ثم صح او وجد خفۃ تمم ما بقی) "لم تر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلاۃ اللیل قاعدًا قط حتی اسن فکان یقرأ قاعدًا حتی اذا اراد ان یرکع قام الخ" ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی دو نفلیں اور بعض اوقات صلاۃ اللیل بھی جالسًا ادا فرماتے تھے۔

اب یہ سمجھئے کہ "خمس رکعات" والی مبحوث عنہا روایت میں حضرت عائشہؓ یہ بتلانا چاہتی ہیں کہ وہ قعود جس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات قیام کی جگہ اختیار فرماتے تھے پانچ رکعتوں (وتر کی تین اور نفل کی دو) میں سے صرف آخر کی رکعتوں میں ہوتا تھا یعنی وتر کے بعد کی نفلیں تو آپؐ جالسًا ادا فرماتے تھے لیکن رکعات وتر قیام ہی کے ساتھ ادا فرماتے تھے "لان الوتر لا یجوز القعود فیہ للقادر علی القیام" گویا "خمس رکعات" کے قعدوں اور سلام کا انکار مقصود نہیں بلکہ اس کا اظہار پیش نظر ہے کہ رکعات وتر آپؐ "قائمًا" ہی ادا فرماتے تھے نہ کہ "جالسًا" ۱۲ رشید اشرف سیفی

[2] البتہ امام شافعیؒ نے اپنی مسند (ص ۱۲۴) میں ایک روایت نقل کی ہے "اخبرنا عبد المجید عن ابن جریج عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشہؓ مرفوعًا کان یوتر بخمس رکعات لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرۃ منہن اھ" علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اس کے رواۃ کے بارے میں لکھتے ہیں "رجالہ رجال الجماعۃ الا ان البخاری لم یخرج لعبد المجید وہو ثقۃ اخرج لہ مسلم وغیرہ" اعلاء السنن (ج ۶ ص ۴۴) باب الایتار بثلاث موصولۃ وعدم الفصل بینہن بالسلام۔ اس حدیث کو اگر اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

لیکن اگر اس توجیہ کو اختیار کیا جائے تو اس کے مطابق یہ کہنا پڑے گا کہ وتر کی تین رکعتیں اور بعد کی دو نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی جاسکتی ہیں حالانکہ یہ حنفیہ کا مسلک نہیں۔

صحیح مسلم[1] میں حضرت عائشہؓ سے سعد بن ہشام کی روایت بھی حنفیہ کے مسلک اور ان کی توجیہ پر فِٹ نہیں ہوتی وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا "یا امّ المومنین انبئینی عن وتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت کنا نعدّ لہ سواکہ وطھورہ فیبعثہ اللہ ماشاء ان یبعثہ من اللیل فیتسوک ویتوضأ ویصلی تسع رکعات لایجلس فیھا الا فی الثامنۃ فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم ینھض ولا یسلّم ثم یقوم ویصلی التاسعۃ ثم یقعد فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم یسلّم تسلیماً یُسمعنا۔ ثم یصلی رکعتین بعد ما یسلّم وھو قاعد فتلک احدی عشرۃ رکعۃ یا بنیّ"

یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بہت مشکل ہے اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ آٹھ رکعات میں قعدہ صرف آٹھویں رکعت پر ہو نیز نماز تہجد اور وتر کے درمیان سلام کا فاصلہ نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعات میں سے صرف آخری رکعت میں جلوس فرماتے تھے اور اسی میں سلام پھیرتے تھے اور باقی رکعات میں سے کسی بھی رکعت میں نہ جلوس ہوتا تھا اور نہ سلام۔ اس معنیٰ کے لحاظ سے مذکورہ بالا دونوں توجیہوں کی تردید ہو جائے گی اس لئے کہ پہلی توجیہ کا مدار اس بات پر تھا کہ "لایجلس" سے مراد وتر کے بعد کے جلوسِ طویل کی نفی ہے نہ کہ نفس جلوس وسلام کی، اور دوسری توجیہ میں بھی جلوس وسلام کو ثابت مانتے ہوئے، حدیث کا مطلب یہ بیان کیا گیا تھا کہ "جالساً" وتر پڑھنے کی نفی مراد ہے لہٰذا مسند امام شافعیؒ کی روایت "لایجلس ولایسلّم الا فی الآخرۃ منھنّ" سے دونوں کی تردید ہو جائے گی، البتہ مسند شافعیؒ کی مذکورہ روایت کے اگر یہ معنیٰ لئے جائیں "لایجلس جلوس التسلیم ولایسلّم الا فی الآخرۃ منھنّ"، تو اس سے متن میں آگے آنے والی تیسری توجیہ کی تائید ہوگی چنانچہ علامہ عثمانی اعلاء السنن (ج ۶ ص ۴۴) میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں "وہی تؤید تاویل نفی القعود بقعود فیہ التسلیم" اھ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم ۱۲ رشید اشرف تجاوز اللہ عن زللہ ومعائبہ۔

حاشیہ صفحہ ہٰذا [1] (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب صلاۃ اللیل الخ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۰) باب کیف الوتر بتسع ۱۲ مرتب عفی عنہ

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم[1] میں حنفیہ کی طرف سے یہ توجیہ ذکر کی ہو کہ دراصل ان گیارہ رکعتوں میں چھ رکعتیں تہجد کی، تین رکعتیں وتر کی اور دو رکعتیں وتر کے بعد کی بیان کرنا مقصود ہیں اور " لا یجلس فیھا الا فی الثامنۃ " میں مطلق جلوس کی نفی نہیں ہے بلکہ ایسے جلوس کی نفی ہے جس کے بعد سلام نہ ہو اور مطلب یہ ہے کہ آٹھ رکعات سے پہلے پہلے آپ ہر جلوس پر سلام پھیرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت پر آپؐ صرف جلوس فرماتے اور سلام کے بغیر نویں رکعت کے لئے کھڑے ہوجاتے جو وتر کی تیسری رکعت ہوتی پھر وتر ختم کرکے آپؐ دو رکعت نفل ادا فرماتے ۔ اس توجیہ کے بعد یہ حدیث بھی حنفیہ کے مسلک پر منطبق ہوجاتی ہے[2] اور اس توجیہ کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہو

---

[1] (ج ۲ ص ۳۰۳) باب صلوٰۃ اللیل الخ ۱۲ مرتب

[2] علامہ عینیؒ نے بھی اس روایت کی ایک توجیہ کی ہو (عمدۃ ج ۷ ص ۸ قبیل باب ساعات الوتر) وہ یہ کہ سائل کا سوال صلوٰۃ الوتر سے متعلق تھا نہ کہ صلاۃ اللیل سے ، اس لئے حضرت عائشہ صدیقہؓ نے بھی مقصود کو پیش نظر رکھکر اختصار سے کام لیا اور وتر کے جلوس وسلام کو تو ذکر کیا اور بقیہ رکعات کے جلسات وسلام کو نظر انداز کر دیا ورنہ ان کا مقصد صلاۃ اللیل کے جلسات وسلام کا انکار نہیں بلکہ اس کا بیان مقصود ہے کہ صلاۃ اللیل و وتر کے مجموعہ میں سے آٹھویں رکعت جو وتر کی دوسری رکعت ہوتی تھی اس میں آپؐ جلوس مع التسلیم نہ فرماتے تھے بلکہ اس کے ساتھ ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر پوری کرلیا کرتے تھے گویا دوسری بہت سی احادیث کی طرح اس حدیث میں بھی رکعتین وتر پر سلام نہ پھیرنے کو بیان کیا جارہا ہے چنانچہ دوسری روایت میں سعد بن ہشام ہی حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلّم فی رکعتی الوتر" (نسائی ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث) .

ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰ ، باب فی صلاۃ اللیل) میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے " کان یوتر بثمانی رکعات لا یجلس الا فی الثامنۃ ثم یقوم فیصلی رکعۃ اخریٰ لا یجلس الا فی الثامنۃ والتاسعۃ ولا یسلّم الا فی التاسعۃ ثم یصلی رکعتین وھو جالس فتلک احدی عشرۃ رکعۃ یا بنیّ " علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے بھی اس روایت اور اس جیسی دوسری روایات کے بارے میں ایک اچھی توجیہ کی ہے چنانچہ اس جیسی احادیث کا انہوں نے یہ مطلب بیان کیا ہے " لا یقعد القعود الطویل ولا یسلّم بالجہر والشدۃ حتی یقعد فی الثامنۃ فیطیل القعود ولا یسلّم ثم یصلی التاسعۃ فیقعد ثم یسلّم تسلیمۃ شدیدۃ ولا یلزم منہ ترک السلام علی السادسۃ ولا ترک القعود علی کل رکعتین کما لا یخفیٰ بل غایۃ مالزم منہ ترک القعود الطویل والسلام الشدید "

([illegible])

کیونکہ خود حضرت عائشہؓ سے بکثرت ایسی روایات[1] منقول ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ ہر دو رکعات

قبل الثامنۃ والتاسعۃ (اعلاء السنن ج ۶ ص ۴۴، باب الایتار بثلاث موصولۃ الخ) جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس جیسی روایات میں دوسری رکعت پر جلوس وسلام کی نفی نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آٹھ رکعت سے قبل قعدۂ طویلہ نہیں فرماتے تھے اگرچہ قعدۂ غیر طویلہ کے ساتھ سلام پھیر دیا کرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت میں قعدۂ طویلہ فرماتے اور سلام پھیرے بغیر کھڑے ہو جاتے پھر نویں رکعت پڑھ کر خوب زور سے اس قدر بلند آواز کے ساتھ سلام پھیرتے کہ اس سے قبل کی کسی رکعت پر اتنی شدت کے ساتھ سلام نہ پھیرا ہوتا۔

علامہ عثمانیؒ کی توجیہ کے پہلے جزء (کہ آپؐ آٹھویں رکعت سے پہلے قعدۂ طویلہ نہیں فرماتے تھے) کی تائید روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۵۶) کے جملہ "ویصلی تسع رکعات لایجلس فیہا الا فی الثامنۃ فیذکر اللہ ویحمدہٗ ویدعوہ ثم ینہض ولا یسلم" سے ہوتی ہے اور دوسرے جزء (کہ لایسلم سے سلام بالشدۃ کی نفی ہے نہ کہ نفس سلام کی) کی تائید ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰، باب صلاۃ اللیل) کی ایک دوسری روایت (جو خود صاحب توجیہ نے بھی نقل کی ہے) کے جملہ "ویسلم تسلیمۃ واحدۃ شدیدۃ یکاد یوقظ اہل البیت من شدۃ تسلیمہ" سے ہوتی ہے۔
علامہ عثمانیؒ اپنی توجیہ کے بارے میں لکھتے ہیں "ولو حملنا الروایات کلہا علی ظاہرہا لکان العمل بالقول (ای بہذا التوجیہ الذی ذکرنا) والاخذ بہ الزم واقدم لاسیما والروایات الفعلیۃ فی کیفیۃ صلاتہ صلی اللہ علیہ وسلم باللیل مختلفۃ جداً لاسیما ما روتہ عائشۃؓ فانہا کثیرۃ الاختلاف بحیث یصعب الجمع بینہا کما لایخفی علی من تامّل فیما ذکرنا وتتبّع الاحادیث بطرقہا والفاظہا" (اعلاء السنن ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہٗ۔

[1] مثلاً حضرت عائشہؓ کی یہ روایت " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعد ہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لایفصل بینہن" رواہ احمد باسناد لاباس بہ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔

نیز حضرت عائشہؓ ایک طویل حدیث مرفوع میں فرماتی ہیں " وکان یقول (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی کل رکعتین التحیۃ" رواہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۹۴) باب ما یجمع صفۃ الصلوٰۃ وما یفتتح بہ الخ

نیز حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع روایت میں ہے "صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ" ترمذی (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاء ان صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ ــــ ان جیسی تمام روایات اس بات پر دال ہیں کہ حضرت عائشہ سے سعد بن ہشام کی "لایجلس فیہا الا فی الثامنۃ" والی روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم ۱۲ مرتب عفی عنہ

پر بیٹھتے اور سلام پھیرتے اور آخر میں تین رکعات بطور وتر ادا فرماتے تھے[1]۔ واللہ اعلم

بحث فی ان الثلاث موصولۃ بسلام واحد

یہاں تک تین رکعاتِ وتر کا مسئلہ صاف ہوگیا اب یہ مسئلہ رہ جاتا ہے کہ یہ تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلاموں کے ساتھ۔ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ تینوں رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ تھیں جس کی دلیل یہ ہے کہ تثلیثِ وتر کی جو روایات اوپر ذکر کی گئی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں[2]۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنے کا ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور حضراتِ صحابہ کرامؓ اس کی تفصیل ضرور بیان فرماتے لہذا چونکہ روایات میں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس لئے یہی کہا جائے گا کہ آپ یہ تین رکعتیں

---

[1] روایات ایتار کے بارے میں حنفیہ کی توجیہ پر حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت سے بھی اشکال ہوتا ہے جو سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۹، باب ذکر الاختلاف علی الزہری فی حدیث ابی ایوبؓ فی الوتر تحت باب کیف الوتر بثلاث) میں مروی ہے "عن ابی ایوبؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الوتر حق فمن شاء اوتر بسبع ومن شاء اوتر بخمس ومن شاء اوتر بثلاث ومن شاء اوتر بواحدۃ" اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ وتر پڑھنے والے کو ایک سے لیکر سات رکعات تک وتر پڑھنے کا اختیار حاصل ہے اس حدیث میں "اوتر بواحدۃ" میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی کہ ماقبل کے شفع میں ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر مکمل کرلی جائیں اس لئے کہ حنفیہ کی توجیہ کی روشنی میں "اوتر بواحدۃ" کا مطلب ہوگا "اوتر بثلاث" حالانکہ "اوتر بثلاث" کو اس حدیث میں مستقلاً ذکر کیا گیا ہے اور دونوں (اوتر بواحدۃ اور اوتر بثلاث) کا تقابل اس پر دال ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا غیر ہے۔

امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۴۲، باب الوتر) میں اس کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث سے جو تخییر سمجھ میں آرہی ہے امت محمدیہ کا اجماع اس کے خلاف ہے۔ "فدل الاجماع علی نسخ ہذا" اس اجماع کی تفصیل ہم انشاء اللہ آگے ذکر کریں گے ۱۲ رشید اشرف

[2] البتہ مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت جو شبابہ بن سوار کے طریق سے مروی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیر کر ایک رکعت سے ایتار فرماتے تھے چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں "کان یوتر برکعۃ وکان یتکلم بین الرکعتین والرکعۃ" معارف السنن،

معمول کے مطابق نماز مغرب کی طرح ایک ہی سلام کے ساتھ ادا فرماتے

(ج ۴ ص ۲۶۴) فی شرح باب ماجاء فی الوتر علی الراحلۃ تحت عنوان "خاتمۃ بحث الوتر" ــــــ علامہ بنوری ؒ نے اس روایت سے متعلق حضرت کشمیری ؒ کا قول نقل کیا ہے " ومن العجیب ان الشافعیۃ لم یستدلوا بہ و الحدیث قوی والحنفیۃ لم یتوجہوا الیٰ جوابہ وہو مشکل وقد مکثتُ نحو اربع عشرۃ سنۃ اتفکر فیہ ثم سنح لی جواب یشفی ویکفی "

حضرت کشمیری ؒ کا یہ جواب علامہ بنوری ؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰۳) میں باب ماجاء فی الوتر بخمس کی شرح کے تحت ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں تکلم سے مراد وتر اور سنت فجر کے درمیان کا تکلم ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ اللیل اور وتر سے فارغ ہو کر فجر کی سنن قبلیہ کی ادائیگی سے پہلے تکلم کر لیا کرتے تھے، گویا اس حدیث میں " کان یوتر برکعۃ " ایک مستقل جملہ ہے جو اس بات کو بیان کر رہا ہے کہ آپ ایک رکعت سے ایتار کر لیا کرتے تھے یعنی دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت ملا کر وتر مکمل کر لیا کرتے تھے، دوسرا جملہ " وکان یتکلم بین الرکعتین والرکعۃ " بھی ایک مستقل جملہ ہے جس میں رکعتین کا مصداق فجر کی سنن قبلیہ ہیں اور " رکعت " کا مصداق وہ رکعت ہے جس سے وتر کو مکمل کیا گیا۔ مختصر یہ کہ رکعتین سے سنن فجر مراد ہیں نہ کہ وتر کی شروع کی دو رکعتیں، شاید یہی وجہ ہے کہ حدیث میں " وکان یتکلم بین الرکعتین والرکعۃ من الوتر " نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم

بہر حال یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں اور اس کی توجیہ ضروری ہے ورنہ اگر اس کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے تو دوسری بہت سی احادیث سے اس کا تعارض لازم آئے گا اس لئے کہ یہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دلالت کرے گی کہ وتر کی شروع کی دو اور آخری رکعت کے درمیان فصل ہوگا جبکہ دوسری روایات بکثرت اس پر دال ہیں کہ دونوں کے درمیان کوئی فصل نہیں، مثلاً حضرت عائشہ ؓ کی ایک روایت میں یہ جملہ " ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن " رواہ احمد باسناد یعتبر بہ (آثار السنن ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات)۔ نیز حضرت عائشہ کی ایک دوسری روایت " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

مستدرک حاکم کی روایت کی ایک توجیہ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے صلاۃ بتیراء (التی یکون علی رکعۃ) کی ممانعت سے قبل پر محمول کر لیا جائے، کذا قال استاذنا العلام الشیخ سبحان محمود ادام اللہ بقاءہ۔ حدیث بتیراء حافظ ابن عبد البر ؒ نے " التمہید " میں ذکر کی ہے " عن ابی سعید ان رسول اللہ صلی اللہ

تھے[1] البتہ صحابۂ کرامؓ میں سے صرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے[2] کہ وہ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے، لیکن تحقیق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خود اس طرح نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہوگا چنانچہ یہ کہیں ثابت نہیں کہ انہوں نے یہ عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو یا آپؐ نے ان کو اس کی تلقین فرمائی ہو بلکہ وہ صحیح مسلم[3] میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے راوی ہیں "الوتر رکعۃ من آخر اللیل" لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اس ارشاد کا مطلب یہ سمجھا کہ ایک رکعت منفرداً پڑھی جائے گی اور چونکہ تین رکعات وتر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھیں لہٰذا دونوں میں انہوں نے تطبیق اس طرح دی

علیہ وسلم نہی عن البتیراء ان یصلی الرجل واحدۃ یوتر بہا" انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۲۰) باب صلاۃ الوتر و (ج ۲ ص ۱۷۲) باب سجود السہو، حدیث بتیراء سے متعلقہ تحقیق انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

بہرحال حضرت عائشہؓ کی روایتِ مستدرک کی دونوں توجیہیں ممکن ہیں، البتہ حضرت کشمیریؒ کی توجیہ علی سبیل الانکار ہے اور استاذ محترم کی توجیہ علی سبیل التسلیم ہے فتدبر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[1] چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر، نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوتر ثلاث کثلاث المغرب (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الاوسط وفیہ ابوبحر البکراوی وفیہ کلام کثیر، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر، لیکن ابوبحر بکراوی کے ضعف کے باوجود یہ حدیث قابلِ استدلال ہوسکتی ہے اس لئے کہ اس حدیث کا مفہوم متعدد صحابۂ کرامؓ سے موقوفاً مروی ہے مثلاً حضرت ابن مسعودؓ وابن عباسؓ۔ دیکھئے مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ

[2] "انہ کان یفصل بین شفعہ ووترہ بتسلیمۃ واخبر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذالک (قال النیمویؒ) رواہ الطحاوی وفی اسنادہ مقال، آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعۃ۔ نیز حضرت ابن عمرؓ ہی کے بارے میں بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الوتر، باب ماجاء فی الوتر) میں مروی ہے "کان یسلم بین الرکعۃ والرکعتین فی الوتر حتی یامر ببعض حاجتہ"

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں بھی مروی ہے "یوتر بواحدۃ بعد صلوۃ العشاء لا یزید علیہا حتی یقوم من جوف اللیل (قال النیموی) رواہ البیہقی فی المعرفۃ واسنادہ صحیح، آثار السنن (ص ۱۵۹)

[3] (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلوۃ اللیل الخ وسنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب کم الوتر ۱۲ م

کہ یہ تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ پڑھی جائیں لہذا یہ ان کا اپنا اجتہاد تھے۔

لے لیکن مسند احمد کی روایت سے بظاہر اس کی تردید ہوتی ہے" اس لئے کہ وہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دال ہے کہ "فصل بین رکعتی الوتر والرکعۃ" حضرت ابن عمرؓ کا اجتہاد نہیں بلکہ واقعۃً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے جیسے انہوں نے روایت کیا ہے " عن عبداللہ عمرؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفصل بین الوتر والشفع بتسلیمۃ ویسمعناہا (قال النیموی) رواہ احمد باسناد قوی۔ آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعۃ۔

ہم طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۶) کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں نقل کر چکے ہیں "انہ کان یفصل بین شفعہ ووترہ بتسلیمۃ واخبر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذالک" اس سلام کے بارے میں امام طحاویؒ لکھتے ہیں "یحتمل ان یکون التسلیمۃ یرید بہا التشہد" مطلب یہ کہ اس تسلیم سے تشہد کا سلام مراد ہے یعنی "السلام علیک ایہا النبی الخ" جس کی توضیح یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ تشہد کے اس سلام کو فسخ صلوٰۃ سمجھتے تھے چنانچہ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۰۴، رقم ۳۰۷۴) میں "باب التشہد" کے تحت مروی ہے "لا یسلم فی المثنی الاولیٰ کان یری ذلک فسخاً لصلوتہ" نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) میں "باب فی التشہد فی الصلوٰۃ کیف ہو؟" کے تحت حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے "انہ کان لا یقول فی الرکعتین السلام علیک ایہا النبی السلام علینا وعلیٰ عباد اللہ الصالحین" دونوں حدیثوں کے مجموعہ سے یہی بات ثابت ہوئی کہ حضرت ابن عمرؓ تشہد اول میں "السلام علیک ایہا النبی الخ" پڑھنے کو فسخ صلوٰۃ سمجھتے تھے۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد اول میں یہ کلمات پڑھے تو وہ سمجھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز سے خارج ہو گئے وان لم یکن ہو تسلیم القطع لہذا حضرت ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کر دیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی دو اور تیسری رکعت کے درمیان سلام سے فصل فرماتے تھے پھر تشہد کے اس سلام کو کبھی زور سے پڑھا ہوگا اس لئے حضرت ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کر دیا "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفصل بین الشفع والوتر بتسلیمۃ ویسمعناہا"۔۔۔ فاذن بناء احادیث ابن عمرؓ علی ظنہ واجتہادہ۔ اس تشریح سے مسند احمد میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت مذکورہ بالا سے بھی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اعتراض نہ ہو سکے گا، نیز تشریح مذکورہ فی المتن بھی بغیر کسی تکلف کے درست ہو جائے گی۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

اس کے برخلاف حنفیہ "الوتر رکعۃ من آخر اللیل" کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تہجد کے شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کرکے اسے تین رکعات بنادیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت منفرداً پڑھی جائے۔ حنفیہ کے بیان کردہ مطلب و توجیہ اور مسلک کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے ہوتی ہے۔

۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "الوتر رکعۃ من آخر اللیل" والی حدیث کے راوی ہیں اس کے باوجود وہ وتر کی تین رکعات کو ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں جس سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مؤطا امام مالکؒ (ص ۳۷، باب التشہد فی الصلوٰۃ) میں نافع کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ قعدۂ اولیٰ اور قعدۂ اخیرہ دونوں میں "السلام علی النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" فرماتے تھے چنانچہ نافع حضرت ابن عمرؓ کا وہ تشہد جس میں "السلام علی النبی الخ" کا بھی ذکر ہے نقل کرکے ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں "یقول (ای یقرأ ابن عمرؓ) ہذا فی الرکعتین الاولیین ویدعو اذا قضی تشہدہ بما بدالہ فاذا جلس فی آخر صلاتہ تشہد کذلک ایضاً" اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی دونوں روایتوں میں تعارض ہو جاتا ہے چنانچہ حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں "فاشکل الامر ولم یظہر لی وجہ التوفیق بینہما ولم اجد تفصیل مذہب ابن عمرؓ من خارج حتی یزول الاشکال" معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۱)

لیکن حضرت کشمیریؒ نے "الکشف" میں فرمایا "فکانہ رجع عنہ او عندہ فیہ تفصیل فیسلم فی التطوع بارادۃ الفصل لا فی المکتوبۃ مثلاً بقرینۃ قولہ فی روایۃ المؤطا (ص ۴۷)، ثم یرد علی الامام واللہ اعلم (معارف السنن ج ۴ ص ۲۱۱) یعنی ممکن ہو کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں تشہد کے اندر سلام کے الفاظ کہتے ہوں اور بعد میں تشہد اول میں سلام کے الفاظ کہنا آپ نے چھوڑ دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تطوع میں فصل کے ارادہ سے کلمات سلام کا تکلم کرتے ہوں اور مکتوبہ میں رکعتین اولیین میں سلام تشہد سے فصل نہ کرتے ہوں چنانچہ اس کی تائید "ثم یرد الامام" کے الفاظ سے ہوتی ہے واللہ اعلم ۱۲

(ہذا البحث کلہ ماخوذ من معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۰ الی ۲۱۲) بالزیادات والتغییر من المرتب عفی عنہ)

۱ چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷، باب صلاۃ اللیل الخ) میں حضرت ابو مجلزؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "سألت ابن عباس عن الوتر فقال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول رکعۃ من آخر اللیل الخ" ۱۲ مرتب

۲ چنانچہ وہ "بیتوتت فی بیت خالتہ" والی روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ثم اوتر بثلاث" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انہوں نے "الوتر رکعۃ من آخر اللیل" کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا۔

۲ــــ حضرت عائشہؓ "اعلم الناس بوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" تھیں اور ان کی روایات میں تثلیث وتر کا ذکر مطلقاً آیا اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا۔

۳ــــ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے بذاتِ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کا یا صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا ہو، اس کے برخلاف حضرت عائشہؓ

باب صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعائہ باللیل، اس روایت کا ظاہر یہی ہے کہ یہ تین رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی گئی تھیں اور حضرت ابن عباسؓ کی اس میں شرکت روایت میں مصرح ہے۔ نیز مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶، باب السلام فی الوتر) میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں "الوتر کصلوٰۃ المغرب" جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات کو مغرب کی تین رکعات کی طرح ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

البتہ مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "کان یوتر برکعۃ وکان یتکلم بین الرکعتین والرکعۃ" معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۴، خاتمہ بحث الوتر) لیکن اس روایت کا جواب اور اس سے متعلقہ بحث ہم تفصیل سے پیچھے حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

البتہ مسند احمد کی ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے بھی آپؐ کی صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا تھا چنانچہ وہ فرماتے ہیں "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفصل بین الوتر والشفع بتسلیمۃ ویسمعناہا" (قال النیموی، رواہ احمد باسنادٍ قویٍ. آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعۃ۔ لیکن اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ روایتِ فصل حضرت ابن عمرؓ کا تفرد ہے جبکہ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت اُبی بن کعبؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ نیز دوسرے جلیل القدر صحابۂ کرامؓ ایک سلام کے ساتھ تین رکعات وتر کے قائل اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ناقل ہیں لہٰذا ان کی روایات کو ترجیح ہوگی۔ نیز حدیث نہی عن البتیراء جو متن میں آگے آرہی ہے وہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے معارض ہے اور حدیثِ بتیراء قولی ہے جبکہ روایتِ ابن عمرؓ فعلی ہے اور قولی روایت بالاتفاق فعلی پر مقدم ہوتی ہے، علاوہ ازیں روایت ابن عمرؓ مبیح ہے اور بتیراء محرم، اور جب مبیح و محرم میں تعارض ہو جائے تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا ان تمام باتوں کی روشنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتی، تفصیل کیلئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۵ و ۵۶) قبیل باب وجوب القنوت۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے متعلق کسی قدر مزید کلام ہم پیچھے بھی حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ رشید اشرف جعلہ اللہ خادم السنۃ

مسلسل اس کا مشاہدہ کرتی رہیں (چنانچہ کتبِ احادیث ان کی روایات سے بھری پڑی ہیں) نیز حضرت ابن عباس رضؓ سے بھی اس کا مشاہدہ کرنا ثابت [1] ہے۔ لہٰذا ان حضرات کے مسلک و روایات کو حضرت ابن عمر رضؓ کے مسلک و روایات کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی۔

۴ اگر "ایتار برکعۃ واحدۃ" کا وہ مطلب نہ لیا جائے جو حنفیہ نے لیا ہے تو یہ روایات اس حدیث کے معارض ہوں گی جس میں مروی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن البتیراء ان یصلی الرجل واحدۃ یوتر بہا [2]" اس حدیث کی سند پر اگرچہ کلام ہے لیکن یہ متعدد اسانید کے ساتھ مروی [3] ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے لسان [4] المیزان میں عثمان بن محمد کے ترجمہ کے تحت اس حدیث کی ایک سند ذکر کی ہے جس کے تمام رجال ثقات ہیں البتہ عثمان بن محمد [5]

---

[1] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم و دعائہ باللیل ۱۲ مرتب

[2] اخرجہ ابن عبد البرؒ فی کتاب التمہید انظر نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۲۰، باب صلوٰۃ الوتر، و (ج ۲ ص ۱۷۲) باب سجود السہو ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

[3] چنانچہ نیل الاوطار (ج ۲ ص ۲۷۸) میں یہ محمد بن کعب قرظی سے بھی مرسلاً مروی ہے، دیکھئے اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت" یہ اگرچہ مرسل ضعیف ہے لیکن حضرت ابو سعید خدریؓ کی مذکورۃ فی المتن روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ کا اثر بھی اس کیلئے مؤید ہے "عن حصین قال بلغ ابن مسعودؓ ان سعداً یوتر برکعۃ قال ما اجزأت رکعۃ قط" (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ وحصین لم یدرک ابن مسعودؓ واسنادہ حسن۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر۔ حافظ زیلعیؒ نے بھی یہ روایت معجم طبرانی کے حوالہ سے نقل کی ہے اور حصین اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ابراہیم کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۲۱) باب صلاۃ الوتر۔ نیز دیکھئے "الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ" (ج ۱ ص ۱۹۲) باب صلاۃ الوتر تحت عنوان "ومن الآثار فی الوتر بثلاث" امام محمدؒ نے بھی یہ روایت مؤطا (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر، میں ذکر کی ہے لیکن صرف ان الفاظ کے ساتھ "ما اجزأت رکعۃ واحدۃ قط" مرتب عفا اللہ عنہ

[4] انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۳۴) فی شرح باب ما جاء فی الوتر برکعۃ ۱۲ مرتب

[5] عثمان بن محمد کے بارے میں تفصیلی بحث اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۳ و ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت، میں ملاحظہ فرمائیں، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۳۴ و ۲۲۷ و ۲۳۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

مختلف فیہ راوی ہیں لیکن اکثر محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور صرف امام عقیلیؒ نے ان پر جرح فرمائی ہے اور ان کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ جرح میں متشدد ہیں اس کے باوجود انہوں نے ان پر جرح کے لئے ہلکے الفاظ استعمال کئے ہیں یعنی "الغالب علی حدیثہ الوھم"[1] لہٰذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں اور بتیراء سے ممانعت ثابت ہے۔[2]

---

[1] انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

[2] علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث بتیراء کے ثبوت پر طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۶ باب الوتر) میں مطلب بن عبداللہ مخزومی کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے "ان رجلاً سأل ابن عمرؓ عن الوتر فامرہ ان یفصل وقال الرجل انی لاَخاف ان یقول الناس ہی البتیراء فقال ابن عمرؓ تریدسنۃ اللہ وسنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذہ سُنّۃ اللہ وسُنّۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم" علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں "فقد سمع ابن عمرؓ ہذا رای انی لاَخاف ان یقول الناس ہی البتیراء) من الرجل ولم ینکرہ ولم یقل ان النہی عن البتیراء لا اصل لہ وہذا یشعر بان النہی عن البتیراء کان معروفاً بین المسلمین اذ ذاک ولذا قال الرجل انی اخاف ان یقول الناس ہی البتیراء" اعلاء السنن (ج ۶ ص ۴۵) قبیل باب وجوب القنوت۔

پھر جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے قول "ہذہ سُنّۃ اللہ وسُنّۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم" کا تعلق ہے سو یہ ان کے اپنے مسلک کے مطابق ہے اور ان کے مسلک کی تفصیل اور اس کی مرجوحیت ترجیح راجح کے ساتھ پیچھے ذکر کی جا چکی ہے۔

واضح رہے کہ بُتَیْرَاء، بَتْرَاء کی تصغیر ہے جو بتر بمعنیٰ القطع سے ماخوذ ہے۔ پھر صلاۃ بتیراء کی دو تفسیریں بیان کی گئی ہیں ایک حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "انما البتیراء ان یصلی الرجل الرکعۃ التامۃ فی رکوعہا وسجودہا وقیامہا ثم یقوم فی الاخریٰ فلا یتم لہا رکوعاً ولا سجوداً ولا قیاماً فتلک البتیراء" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۶) باب الوتر برکعۃ واحدۃ ومن اجاز الخ لیکن بیہقی کی جس روایت میں یہ تفسیر موجود ہے وہ حدیث ضعیف ہے کذا قال العلامۃ العثمانیؒ فی اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۵ و ۵۶) صلاۃ بتیراء کی دوسری تفسیر یہ کی گئی ہے "ما کانت علیٰ رکعۃ" یعنی ایک رکعت کی نماز، حنفیہ کے نزدیک یہی تفسیر راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مرفوعہ میں صلاۃ بتیراء کی یہی تفسیر بیان کی گئی ہے یعنی "ان یصلی الرجل واحدۃ یوتر بہا"۔ ظاہر یہ ہے کہ یہ تفسیر بھی حدیث مرفوع کا جزء ہے اور اگر بالفرض اس کو حضرت ابوسعید خدریؓ کی بیان کردہ تفسیر قرار دیا جائے تب بھی راوی حدیث کی تفسیر دوسری

۵ــــ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت جن میں حضرت[1] ابوبکر صدیق رضؓ، حضرت[2] عمر فاروق رضؓ، حضرت[3] علی رضؓ، حضرت[4] عبداللہ بن مسعود، حضرت[5] ابن عباس رضؓ، حضرت[6] حذیفہ بن الیمان رضؓ،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) تفسیروں کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے لہذا صلاۃ بتیراء کے بارے میں اگر حضرت ابن عمر رضؓ کی تفسیر ثابت بھی ہو تب بھی وہ حضرت ابوسعید رضؓ کی تفسیر کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی اس لئے کہ حضرت ابن عمر رضؓ حدیث بتیراء کے راوی نہیں واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بقرہ اللہ لیسوب نفسہ وجعل یومہ خیراً من امسہ۔

[1] کتب حدیث میں حضرت ابوبکر صدیق رضؓ سے متعلق کوئی اثر احقر کو تلاش و جستجو کے باوجود نہ مل سکا ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[2] عن عمر بن الخطاب انہ قال ما احب انی ترکت الوتر بثلاث وان لی حمر النعم، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) باب السلام فی الوتر "عن المسور بن مخرمۃ قال دفنّا ابابکر لیلاً فقال عمر انی لم اوتر فقام وصففنا وراءہ فصلی بنا ثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرھن، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳) باب الوتر و فی آثار السنن (ص ۱۶۲ باب الوتر بثلاث رکعات) اسنادہ صحیح ۱۲ مرتب

[3] حضرت علی رضؓ کی روایت پیچھے ذکر کی جا چکی ہے دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۸۶) باب ما جاء فی الوتر بثلاث، نیز زاذان ابو عمرو سے مروی ہے "ان علیا کان یوتر بثلاث، کنز العمال (ج ۸ ص ۴۲، رقم ۲۸۵، الوتر) و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳) من کان یوتر بثلاث او اکثر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[4] عن علقمۃ قال اخبرنا عبداللہ بن مسعود رضؓ اھون مایکون الوتر ثلاث رکعات، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر، نیز علامہ عینی رحؒ نے ابن ابی شیبہ رحؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ "اوتر سعد بن ابی وقاص رضؓ برکعۃ فانکر علیہ ابن مسعود وقال ما ھذہ البتیراء التی لانعرفہا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۵) ۱۲ م

[5] حضرت ابن عباس رضؓ سے متعلق روایت پیچھے گذر چکی ہے نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۹، باب فی الوتر مایقرأ فیہ) میں حضرت ابن عباس رضؓ سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ کان یوتر بثلاث یقرأ فیھن بسبح اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد" نیز حضرت سعید بن جبیر رحؒ حضرت ابن عباس رضؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں " انہ کان یوتر بثلاث بسبح اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد" (حوالہ بالا) حضرت ابن عباس رضؓ ہی سے مروی ہے کہ "الوتر کصلوٰۃ المغرب" مؤطا امام محمد رحؒ (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ وہو للہ۔

[6] قال العلامۃ البنوری رحؒ فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۶) قبیل باب ما جاء فی الوتر برکعۃ) "الوتر فی حدیث حذیفۃ ثلاث کما یظہر من العمدۃ (ج ۳ ص ۶۲۲، کشف الستر) اھ ۱۲ مرتب عفی عنہ

❖ ❖ ❖

حضرت انسؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ جیسے جلیل القدر صحابہ داخل ہیں، ایک سلام کے ساتھ تین رکعات پڑھنے کے قائل ہیں۔ ان حضرات کی روایات و آثار مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ اور طحاوی وغیرہ میں موجود ہیں پھر خاص طور سے حضرت عائشہؓ کی روایات[3] سے تو کتب حدیث بھری پڑی ہیں لہٰذا حنفیہ کی یہ توجیہ آثار صحابہؓ سے مؤید[4] ہے۔

---

[1] عن ثابت قال قال انسؓ یا ابا محمد خذ عنی فانی اخذت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اللہ ولن تاخذ عن احد اوثق منی قال ثم صلی بی العشاء ثم صلی ست رکعات یسلم بین الرکعتین ثم اوتر بثلاث یسلم فی آخرھن، رواہ الرویانی وابن عساکر ورجالہ ثقات، کنز العمال (ج ۸ ص ۴۲ و ۴۳، رقم ۲۸۸، الوتر)

عن ثابت قال صلی بی انس الوتر انا عن یمینہ وام ولدہ خلفنا ثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرھن، ظننت انہ یرید ان یعلمنی، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الوتر، وفی آثار السنن (ص ۱۶۳) اسنادہ صحیح ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] عن ابی بن کعبؓ " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث رکعات کان یقرأ فی الاولی بسبح اسم ربک الاعلیٰ وفی الثانیۃ بقل یا ایہا الکفرون وفی الثالثۃ بقل ہو اللہ احد ویقنت قبل الرکوع الخ، نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

اور مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۲۵ و ۲۶، رقم ۴۶۵۹، باب کیف التسلیم فی الوتر) میں حضرت حسنؒ سے مروی ہے " قال کان ابی بن کعبؓ یوتر بثلاث لا یسلم الا فی الثالثۃ مثل المغرب ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[3] مثلاً " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر، نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث، حضرت عائشہؓ کی کئی روایات پیچھے بھی ذکر کی جا چکی ہیں فلیراجع ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴، من کان یوتر بثلاث او اکثر) میں حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے " قال اجمع المسلمون علیٰ ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرھن "۔ اس میں " اجمع المسلمون " سے مراد صحابہؓ و تابعینؒ کا اجماع ہے اس لئے کہ اس کے راوی حضرت حسن بصری ہیں جو خود جلیل القدر تابعی ہیں۔ اس روایت کی سند سے متعلق بحث اعلاء السنن (ج ۶ ص ۴۱، باب الایتار بثلاث موصولۃ الخ) اور معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۱ و ۲۲۲، باب ما جاء فی الوتر بثلاث) میں ملاحظہ فرمائیں اگر یہ سند کے اعتبار سے ضعیف بھی ہو تو بھی دوسری روایات و آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳، باب الوتر) میں ابو خلدہ سے مروی ہے " قال سألت ابا العالیۃ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

۶۔ نمازِ مغرب کو وترالنہار کہا گیا ہے اور نمازِ وتر کو وترالّلیلؔ، لہٰذا اگر اس کو مغرب پر قیاس کیا جائے تو بھی تین رکعات بسلامٍ واحد ثابت ہوتی ہیں۔
لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بعض روایات میں وتر کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) عن الوتر فقال علمنا اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم او علمونا ان الوتر مثل صلوٰۃ المغرب غیر انا نقرأ فی الثالثۃ فھذہ وترالّلیل وہذا وترالنہار۔

نیز بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵، ابواب الوتر باب ماجاء فی الوتر) میں امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے "قال القاسم ورأینا اُناسًا منذ ادرکنا یوترون بثلاث وان کلاًّ لواسع وأرجو ان لایکون بشیئٍ منہ بأس"، اس سے بھی حضرت حسنؒ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔ پھر جہانتک ان کے قول "وان کلاًّ لواسع" کا تعلق ہے اسکے بارے میں حضرت علامہ عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں "اجتہاد منہ (ای القاسم) واجتہاد التابعی لیس بحجۃ" اعلاء السنن (ج ۶ ص ۳۸، باب الایتار بثلاث موصولۃ الخ۔

نیز مدینہ کے فقہاء سبعہ کا مسلک بھی یہی ہے "ان الوتر ثلاث لایسلم الا فی آخرہن" طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۵ باب الوتر" فبیل باب القراءۃ فی رکعتی الفجر) نیز ابوالزناد سے مروی ہے "قال اُثبت عمر بن عبدالعزیز الوتر بالمدینۃ بقول الفقہاء ثلاثًا لایسلم الا فی آخرہن" (حوالۂ بالا) وفی آثار السنن (ص ۱۶۴، باب الوتر بثلاث رکعات) اسنادہ صحیح۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴ و ۲۹۵، من کان یوتر بثلاث او اکثر) میں ابواسحاق سے مروی ہے "قال کان اصحاب علیؓ واصحاب عبداللہ لایسلمون فی رکعتی الوتر۔
بہرحال ان روایات وآثار سے اگر اجماع نہ بھی ثابت ہو تب بھی یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ جمہور صحابہؓ وتابعینؒ کا مسلک حنفیہ کے مطابق ہے۔ واللہ اعلم۔ العبد الضعیف رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

لہ کما فی روایۃ ابن مسعود عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۷ و ۲۸، الوتر ثلاث کثلاث المغرب) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وترالّلیل ثلاث کوترالنہار صلوٰۃ المغرب۔ علامہ بنوریؒ رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۴) میں اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں "لہم فی رفعہ کلام وصححوہ موقوفًا ولہ شاہد مرفوع من حدیث عائشہؓ (ای للطبرانی فی معجمہ الاوسط۔ انظر مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۴۲، باب عدد الوتر۔ مرتب) ومن حدیث ابن عمرؓ ایضًا"، حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایتِ مرفوع علامہ بنوریؒ نے اسی مقام پر آگے نسائی کی سنن کبریٰ کے حوالہ سے ذکر کی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلاۃ المغرب وتر صلاۃ النہار فاوتروا صلاۃ اللیل" ۱۲ مرتب

سے یہ الفاظ منقول ہیں " لا تشبھوا بصلاۃ المغرب "[1]

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم میں اس کا یہ جواب[2] دیا ہے کہ یہاں یہ مقصد یہ ہے کہ " وتر اللیل " میں نماز مغرب کی طرح صرف تین رکعات پر اکتفا نہ کرو بلکہ اس سے پہلے تہجد بھی پڑھو[3] کیونکہ جب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین رکعات وتر پڑھنا روایاتِ صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا، لہذا " لا تشبھوا بصلاۃ المغرب " کا یہ مطلب لے لینا کہ صلاۃ الوتر کی رکعتیں نماز مغرب کی طرح تین نہ ہونی چاہئیں کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔

۷ — حنفیہ کے مذہب پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے جبکہ شافعیہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے[4]

تعداد وتر کے مسئلے میں حنفیہ کے دلائل کا خلاصہ اوپر ذکر کر دیا گیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ وتر کی روایات ذخیرۂ حدیث کی مشکل ترین روایات میں سے ہیں، اور ائمہ مجتہدین میں سے کوئی

---

[1] سنن دار قطنی (ج ۲ ص ۲۵) لا تشبھوا الوتر بصلاۃ المغرب پوری حدیث اس طرح مروی ہے " عن ابی ہریرۃ رضی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا توتروا بثلاث، اوتروا بخمس او بسبع ولا تشبھوا بصلاۃ المغرب " ۱۲ مرتب

[2] علامہ عثمانی رح نے یہ جواب طحاوی رح کے حوالہ سے نقل کیا ہے، جواب کی مزید تفصیل اور وضاحت کیلئے ملاحظہ فرمائیں فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۹۳) باب صلاۃ اللیل ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] چنانچہ حضرت عائشہ رض نے اسی مفہوم کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے " لا توتر بثلاث بتر اِصل قبلہا رکعتین او اربعًا "، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴) من کان یوتر بثلاث او اکثر ۔ نیز طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۱، باب الوتر) میں حضرت ابن عباس رض کے اثر " انی لاکرہ ان یکون بترا ثلاثا ولکن سبعًا او خمسا " کا مطلب بھی یہی ہے ۱۲ مرتب

[4] مثلاً ایتار بتسع کی روایت (دیکھئے سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۰، باب کیف الوتر بتسع) اور " احدی عشرۃ " والی روایت جس میں ارشاد ہے " کان یوتر باربع وثلاث (ای بسبع) وثمان وثلاث (ای باحدی عشرۃ) الخ (طحاوی ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر) اور ایتار " بثلاث عشرۃ رکعۃ " والی روایت (سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرۃ رکعۃ) اسی طرح " ایتار بخمس عشرۃ رکعۃ " اور " ایتار بسبع عشرۃ رکعۃ " والی روایات (التلخیص الحبیر ج ۲ ص ۱۴، باب صلاۃ التطوع تحت رقم ۵۱۴) نیز حدیث تبیرار (نصب الرایہ ج ۲ ص ۱۲۰، باب صلاۃ الوتر و ج ۲ ص ۱۷۲، باب سجود السہو) وغیرہ، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ ۔

مذہب بھی ایسا نہیں ہے جو ان تمام روایات پر بلا تکلف منطبق ہو جائے۔ ہر مذہب کو کسی نہ کسی روایت میں خلاف ظاہر توجیہ کرنی ہی پڑتی ہے۔ جہاں تک رکعاتِ وتر کے درمیان فصل کے مسئلے کا تعلق ہے، مجموعی طور پر روایاتِ حدیث کو دیکھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روایاتِ حدیث میں فصل اور عدم فصل دونوں طریقوں کی گنجائش موجود تھی، لیکن امام ابوحنیفہؒ کا طرزِ عمل اس قسم کے مواقع پر عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اس طریقے کو اختیار فرماتے ہیں جو قواعدِ کلّیہ کے مطابق ہو، اور چونکہ تین رکعات میں اصل یہی ہے کہ وہ بغیر فصل ہوں اس لئے عام اصول سے مطابقت رکھنے والا طریقہ عدم فصل ہی ہے، لہٰذا امام ابوحنیفہؒ نے اس کو اختیار فرمالیا، اور دوسرے طریقے کو چھوڑ دیا، احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ تعارض کے وقت وہ راستہ اختیار کیا جائے جس میں صحت نماز بے غبار ہو، اور عدم فصل کی صورت میں صحت نماز ایسی ہی بے غبار ہے، اور فصل کی صورت خلافِ اصول ہونے کی بنا پر مشکوک ہے، لہٰذا حنفیہ نے اس میں تاویل کا راستہ اختیار کیا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْقُنُوْتِ فِي الْوِتْرِ

"علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولهن فی الوتر" اس باب میں تین مسائل مختلف فیہ ہیں۔

مسئلۂ اولیٰ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوتِ وتر پورے سال مشروع ہے[1]، امام مالکؒ کے نزدیک صرف رمضان میں واجب ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمضان کے بھی نصف اخیر میں مشروع[2] ہے باقی دنوں میں نہیں (جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ قنوت رمضان کے صرف نصف اول میں مشروع ہے)

شافعیہ وغیرہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر سے ہے جو امام ترمذیؒ نے

---

[1] امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور امام احمدؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے نیز سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۱)

۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] یہ امام شافعیؒ کی روایت مشہورہ ہے، جبکہ حنابلہ کی روایت غیر مشہورہ، معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اسی[1] باب میں تعلیقاً نقل کیا " انہ کان لایقنت الّا فی النصف الآخر من رمضان "،

جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علیؓ کی حدیثِ باب سے ہے " علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولھن فی الوتر الخ " اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص نہیں، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تمام سال قنوت وتر ثابت ہے[2]۔

جہاں تک حضرت علیؓ کی روایت کا تعلق ہے وہ ان کا اپنا اجتہاد ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہاں قنوت سے مراد قیام طویل ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ رمضان کے نصف آخر میں جس قدر طویل قیام فرماتے تھے اتنا عام دنوں میں نہ فرماتے تھے، مرتب)

مسئلہ ثانیہ | دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر قبل الرکوع مشروع ہے یہی مذہب امام مالک، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن المبارک اور امام اسحاق کا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ قنوت کو بعد الرکوع مسنون مانتے ہیں (ایک قول کے مطابق امام احمد قنوت قبل الرکوع و بعدہ میں تخییر کے قائل ہیں) ان حضرات کا استدلال اس دوسرے مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ ہی کے اثر سے ہے جو باب میں مذکور ہے " انہ کان لایقنت الا فی النصف الآخر من رمضان وکان یقنت بعد الرکوع "

---

[1] (ج ۱ ص ۸۷) نیز ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے " انہ کان لایقنت الا فی النصف یعنی من رمضان . انظر " المصنف " لابن ابی شیبۃ (ج ۲ ص ۳۰۵ ، من قال القنوت فی النصف من رمضان ۱۲ سیفی عفی عنہ

[2] کما فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴ ، باب القنوت فی الوتر) عن النخعی ان ابن مسعودؓ کان یقنت السنۃ کلہا فی الوتر (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی والنخعی لم یسمع من ابن مسعودؓ ، ومثلہ فی مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۶ ، من قال القنوت فی النصف من رمضان)۔

وعن الاسود قال کان عبداللہ یقرأ فی آخر رکعۃ من الوتر (قل ہو اللہ احد) ثم یرفع یدیہ فیقنت قبل الرکعۃ (قال الہیثمیؒ) وفیہ لیث بن ابی سلیم وہو مدلس وہو ثقۃ ، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴)۔

حنفیہ کی کچھ دلیلیں اگلے مسئلہ کے تحت آئیں گی۔ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

حنفیہ کا استدلال ابن[1] ماجہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کان یوتر فیقنت قبل الرکوع" نیز مصنّف[2] ابن ابی شیبہ میں حضرت علقمہ سے مروی ہے "ان ابن مسعودؓ واصحابؓ النبی صلی اللہ کانوا یقنتون فی الوتر قبل الرکوع"

جس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس اس مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی ہے اور تعامل صحابہؓ بھی، جبکہ مخالفین کے پاس صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے اور اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے جس کا یہ منشاء ہوسکتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قنوت نازلہ رکوع کے بعد پڑھتے دیکھا ہوگا اور اسی پر قنوت وتر کو قیاس کرلیا اور قنوتِ نازلہ میں ہم بھی قنوت بعد الرکوع کے قائل ہیں (حضرت علیؓ کے اثر کی ایک توجیہ پچھلے مسئلہ میں بھی گزر چکی ہے)۔

مسئلۂ ثالثہ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قنوتِ وتر کی دعاء "اللّٰھم[3] اھدنی فیمن ھدیت الخ" ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک "اللّٰھم[4] انا

---

[1] (ص ۸۳) باب ماجاء فی القنوت قبل الرکوع وبعدہ، نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث ۱۲ م

[2] قال الہیثمیؒ رواہ ابن ابی شیبہ واسنادہ صحیح، آثار السنن (ص ۱۶۸) باب قنوت الوتر قبل الرکوع، نیز ابراہیم سے حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے "کان یقنت السنۃ کلہا فی الوتر قبل الرکوع۔ (قال الہیثمی) رواہ محمد بن الحسن فی کتاب الآثار واسنادہ مرسل جید (حوالۂ بالا) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] کما فی روایۃ الباب (ج ۱ ص ۸۷) ۱۲ مرتب

[4] خالد بن ابی عمران کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قنوت حضرت جبرئیلؑ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا تھا ذکرہ الحازمیؒ فی کتاب الاعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۸۹ و ۹۰، باب فی دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی آحد زالکفرۃ) وقال: ہذا مرسل اخرجہ ابوداؤد فی المراسیل وہو حسن فی المتابعات۔

نیز حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ یہی قنوت پڑھا کرتے تھے، ان تمام سے متعلقہ روایات کیلئے دیکھئے مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) باب مایدعو بہ فی قنوت الفجر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

نستعینك الخ " ہے۔ اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے ورنہ فریقین کے نزدیک دونوں دعائیں جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے دعائے استعانت کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ " اشبہ بالقرآن " ہے۔ بلکہ علامہ سیوطیؒ نے " الاتقان[1] " میں نقل کیا ہے کہ یہ " سورۃ الخلع والحفد " کے نام سے قرآن کریم کی دو مستقل سورتیں تھیں[2] جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی۔

امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ قنوت میں کوئی دعا مخصوص نہیں بلکہ جو دعا بھی چاہے پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ وہ کلام الناس کی حد تک نہ پہنچے[3] واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنَامُ عَنِ الْوِتْرِ وَيَنْسَى

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن الوتر او نسیہ فلیصل اذا ذکر او استیقظ " حنفیہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہے اس لئے اس کی قضا بھی واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اس لئے اس کی قضا بھی نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کی دلیل ہے لیکن ائمہ ثلاثہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کا مدار عبد الرحمن بن زید بن اسلم

---

[1] ذکرہ فی النوع السابع والاربعین من الجزء الثانی عن الحسین بن المناری فی کتابہ " الناسخ والمنسوخ " قال: ومما رفع رسمہ من القرآن ولم یرفع من القلوب حفظہ سورتا القنوت وتسمّی سورتی الخلع والحفد۔ وذکر (السیوطیؒ) فی الدر المنثور من خاتمۃ الجزء السادس فیہ تفصیلا لا یوجد فی غیرہ، فذکر انہما فی مصحف ابی بن کعبؓ وکذا فی مصحف ابی موسیٰؓ وابن عباسؓ وذکر انہ قنت بہما عمرؓ وعلی وعبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم وامر بہما انس بن مالک حین سئل عن القنوت فی الوتر۔ کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۴) ۱۲ مرتب

[2] اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۴ و ۳۱۵، باب ما یدعو بہ فی قنوت الفجر) میں عبید بن نمیر کی روایت سے ہوتی ہے " قال سمعت عمر یقنت فی الفجر یقول بسم اللہ الرحمن الرحیم اللّٰھم انّا نستعینک ونؤمن بک ونتوکل علیک ونثنی علیک الخیر کلّہ ولا نکفرک ثم قرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم اللّٰھم ایاک نعبد الخ ۱۲ رشید اشرف عافاہ اللہ ورعاہ۔

[3] قنوت سے متعلقہ مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۷ تا ۹۴) باب وجوب القنوت فی آخر الوتر الخ وباب اخفاء القنوت فی الوتر وذکر الفاظ الخ ۱۲ مرتب

* * *

پر ہے جو ضعیف ہے[۱]

اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن زید اس حدیث کی روایت میں متفرد نہیں بلکہ ایکے دو متابع موجود ہیں، ایک متابع خود امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کیا ہے یعنی عبدالرحمٰن بن زید کے بھائی عبداللہ بن زید بن اسلم، جن کے بارے میں امام ترمذیؒ نے اسی باب میں امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے "اخوہ (ای اخو عبدالرحمٰن بن زید) عبداللہ لا بأس بہ" نیز امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "عبداللہ بن زید بن اسلم ثقة و لکن فیہ نظر لان بنی زید بن اسلم کلھم ضعفاء کما فی التھذیب) اور دوسرا متابع سنن ابی داؤد[۲] میں محمد بن مطرف ہے بلکہ دارقطنی[۳] میں تو ابن مطرف کے ساتھ ساتھ عبداللہ بن سلمہ نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ لہٰذا حدیث باب بلا شبہ قابل استدلال ہے اور اس سے وجوب قضا پر استدلال کے ساتھ ساتھ وجوب وتر پر بھی استدلال تام ہو واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ لَا وِتْرَانِ فِی لَیْلَۃٍ

"سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا وتران فی لیلۃ" یعنی ایک رات میں دو مرتبہ نماز وتر پڑھنا درست نہیں، یہ حدیث نقض وتر کے مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہو جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رات کی ابتدا میں فرض عشاء کے بعد وتر ادا کرلے اور سو جائے پھر آخر شب میں بیدار ہو کر تہجد پڑھے تو ائمۂ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وتر کے اعادہ کی ضرورت نہیں اور تہجد کی نماز بغیر وتر کے پڑھ لینا درست ہے۔

البتہ امام اسحاق بن راہویہ ایسی صورت میں نقض وتر کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص تہجد کیلئے بیدار ہو کر پہلے ایک رکعت بنیتِ نفل پڑھ لے یہ ایک رکعت عشاء

---

[۱] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تقریب التہذیب (ج ا ص ۴۸۰ رقم ۹۴۱) میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں "ضعیف من الثامنة مات سنة ثنتین وثمانین، وفی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۹) "وذکر فی التہذیب عن ابن عدی انہ قال: لہ (ای لعبدالرحمٰن بن زید) احادیث حسان وھو ممن احتملہ الناس وصدقہ بعضھم وھو ممن یکتب حدیثہ اھ مرتب عفی عنہ

[۲] (ج ا ص ۲۰۲) باب فی الدعاء بعد الوتر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] (ج ۲ ص ۲۲) من نام عن وترہ ونسیہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے بعد پڑھے ہوئے وتر کے ساتھ مل کر شفع بن جائے گی اور اوّل لیل میں پڑھا ہوا وتر منقوض ہو جائے گا لہذا ایسے شخص کو صلاۃ التہجد پڑھنے کے بعد آخر میں از سر نو وتر ادا کرنے چاہئیں۔

ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا"[1] سے ہے اور اس معاملہ ان کے مقتدا حضرت ابن عمرؓ ہیں اس لئے کہ وہ بھی نقض وتر کے قائل تھے، چنانچہ مسند احمد میں مروی ہے "عن ابن عمرؓ أنه کان اذا سئل عن الوتر قال فلو اوترت قبل أن أنام ثم اردت ان اصلی باللیل شفعت بواحدة ما مضی من وتری ثم صلیت مثنیٰ مثنیٰ فاذا قضیت صلاتی اوترت بواحدة"[2]

لیکن جمہور اس نقض وتر کو درست قرار نہیں دیتے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ارشاد فرمایا "لا وتران فی لیلة"، جس کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ ایک رات میں ایک مرتبہ وتر پڑھ لینا کافی ہے۔ اور "اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا"[3] کے امر کو یہ حضرات استحباب پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وتر کے بعد دو رکعات پڑھنا ثابت ہے[4]

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا تعلق ہے امام محمد بن نصر مروزی نے کتاب الوتر میں نقل کیا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقض وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستنبط کیا ہے (غالبًا اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترًا کی روشنی میں۔ مرتب) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے پاس کوئی روایت نہیں[5]۔ یہی وجہ ہے کہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوتہ وترًا، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) باب صلاۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] (قال الہیثمی): رواہ احمد وفیہ ابن اسحاق وہو مدلس وہو ثقة، وبقیة رجالہ رجال الصحیح، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۶) باب فیمن اوتر ثم اراد ان یصلی۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[3] بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوتہ وترًا ۔۱۲ مرتب

[4] چنانچہ اس سے متعلقہ روایت اسی باب میں آگے آرہی ہے جو حضرت اُم سلمہؓ سے مروی ہے ۱۲ مرتب

[5] انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷) عن مسروق قال قال ابن عمرؓ شئ افعلہ برأیی لا ارویہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس رائے کی تردید فرمائی۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی[1] ہے کہ جب ان کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ اس طرح تو وہ ایک ہی رات میں تین مرتبہ وتر پڑھتے ہیں حالانکہ حدیثِ باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا۔ واللہ اعلم۔

"عن ام سلمة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین" وتر کے بعد کی دو رکعتوں کا امام مالکؒ نے انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں "لا أصلیهما"[2] امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں اور امام احمدؒ سے صرف ایک مرتبہ پڑھنا ثابت ہے[3]۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان رکعتوں کے ثبوت میں متعدد احادیث موجود ہیں:-

(۱) حضرت ام سلمہؓ کی حدیثِ باب۔

(۲) حضرت ابوامامہؓ کی حدیث[4] "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلیهما بعد الوتر وهو جالس یقرأ فیهما اذا زلزلت وقل یا ایها الکٰفرون"۔

---

[1] مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۳۰) باب الرجل یوتر ثم یستیقظ فیرید ان یصلی، قال الزہری فبلغ ذٰلک ابن عباس فلم یعجبه فقال ان ابن عمرؓ لیوتر فی اللیلة ثلاث مرات:

نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "الذین ینقضون وترہم الذین یلعبون بصلاتہم ومثله عن ابن عباسؓ "ذاک الذی یلعب بوترہ" معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷)

نیز حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں بھی مروی ہے "یوتر اول اللیل ویشفع آخرہ یرید بذلک یصلی مثنیٰ مثنیٰ ولا ینقض وترہ"، کنزالعمال (ج ۸ ص ۳۸، رقم ۲۵۲، برمز "ق") اوتر۔

ان حضرات کے علاوہ حضرت عمارؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابوہریرہؓ وغیرہم کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے کما نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۵) بحوالۃ المغنی لابن قدامہ، (ج ۱ ص ۷۹۹) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

[2] کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲م

[3] قال الشیخ البنوریؒ: "والبخاریؒ وان اخرج الروایۃ غیر انہ لم یعقد علیہما باباً فعُلم انہ لم یذہب الیہما وذکر النوویؒ فی شرح مسلم وغیرہ الجواز فقط، لاجل ورودہما فی الحدیث" کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲ مرتب

[4] طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۸) باب التطوع بعد الوتر ۱۲م

(۳) حضرت عائشہؓ کی روایت[1] "کان یصلی ثلاث عشرۃ رکعۃ یصلی ثمان رکعات ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وھو جالس فاذا أراد أن یرکع قام فرکع ثم یصلی رکعتین بین النداء والاقامۃ من صلوٰۃ الصبح"۔

(۴) حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے[2] "قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فقال: ان السفر جھد وثقل، فاذا أوتر أحدکم فلیرکع رکعتین فان استیقظ والا کانتا لہ"۔

(۵) بیہقی[3] میں حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد الوتر الرکعتین وھو جالس ویقرأ فی الرکعۃ الاولی بأم القرآن و اذا زلزلت وفی الثانیہ قل یا ایھا الکٰفرون"۔

یہ تمام روایات رکعتین بعد الوتر کے ثبوت پر دال ہیں۔ پھر چونکہ آپ کا ان رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ ان رکعتوں میں سنت جلوس ہے قیام نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "لو ثبتت الرکعتان بعد الوتر فالسنۃ فیھما الجلوس دون القیام فان الجلوس فیھما قصدی غیر انی لی تردد فی ثبوتھما لما تقدم[4]"۔

پھر بعض حضرات ان دو رکعتوں میں بھی قیام کو افضل قرار دیتے ہیں "لاطلاق حدیث[5] عمران بن حصین" قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صلاۃ الرجل وھو قاعد، فقال: من صلی قائماً فھو افضل ومن صلاھا قاعداً فلہ نصف اجر القائم ومن صلاھا نائماً فلہ نصف اجر القاعد"۔ تم شرح الباب بزیادات من المرتب۔

---

[1] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل ۱۲م
[2] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹) باب فی الرکعتین بعد الوتر، وسنن بیہقی (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الرکعتین بعد الوتر ۱۲ مرتب
[3] (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الرکعتین بعد الوتر ۱۲م
[4] کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۹) حضرت شاہ صاحبؒ کے تردد اور وجہ تردد کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب ماجاء فی الوتر بخمس ۱۲ مرتب
[5] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۷۴) باب ماجاء ان صلوٰۃ القاعد علی النصف من صلوٰۃ القائم ۱۲م

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْوِتْرِ عَلَی الرَّاحِلَةِ

"کنت مع ابن عمر فی سفر فتخلفت عنه فقال این کنت فقلت اوترت فقال أليس لك في رسول الله اسوة حسنة ؟ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر على راحلته" اس حدیث سے استدلال کرکے ائمہ ثلاثہ وتر علی الراحلہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ نیچے اترنا ضروری ہے کیونکہ صلاۃ وتر واجب ہے لہٰذا راحلہ پر ادا نہیں کی جاسکتی۔

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک دوسری روایت ہے جو طحاوی[1] میں مذکور ہے کہ وہ تہجد کی نماز راحلہ پر پڑھتے تھے یہاں تک کہ جب وتر کا وقت آتا تو راحلہ سے اتر کر زمین پر وتر ادا کرتے اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں تعارض ہوجاتا ہے اگر تطبیق کی کوشش کی جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث باب میں وتر سے مراد صلوٰۃ اللیل[2] ہے (چنانچہ صلاۃ اللیل پر وتر کا

---

[1] (ج ۱ ص ۲۰۸) باب الوتر ہل یصلی فی السفر علی الراحلۃ ام لا؟ "عن ابن عمرؓ انہ کان یصلی علی راحلتہ ویوتر علی الارض ویزعم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل کذلک" ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[2] قلت (ای العلامۃ العثمانی صاحب فتح الملہم): یرد علیہ ما اخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۴ - باب جواز صلاۃ النافلۃ علی الدابۃ فی السفر حیث توجہت - مرتب) عن سعید بن یسار انہ قال "کنت اسیر مع ابن عمرؓ بطریق مکۃ قال سعید فلما خشیت الصبح نزلت فاوترت ثم ادرکتہ الخ" فان ظاہر قولہ "خشیت الصبح" یدل علی ان مراد سعید بن یسار ہو الوتر الاصطلاحی وانکار ابن عمرؓ قد وقع علیہ۔ واصرح منہ ما اخرجہ البخاریؒ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۶، باب الوتر فی السفر - مرتب) عن نافع عن ابن عمرؓ قال "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلتہ حیث توجہت بہ یومی ایماء صلوٰۃ اللیل الا الفرائض ویوتر علی راحلتہ" فافرد الوتر من صلوٰۃ اللیل بالذکر۔ وقال بعض الحنفیۃ لعل الایتار علی الراحلۃ کان حین عدم تاکد الوتر، ولکن ہذا یحتاج الی دلیل علی ان الوتر کان سنۃ غیر واجب فی وقتٍ ما اذ فی بدء الاسلام) ویدل علی خلافہ قولہ علیہ السلام "ان اللہ امدکم بصلاۃ الخ" (ترمذی ج ۱ ص ۸۵ باب ماجاء فی فضل الوتر - مرتب)

واجاب بعضہم بحمل فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی عذر کالمطر والطین وغیرہما۔ وقالوا علی سبیل الالزام ان قیام اللیل کان واجبا علیہ صلی اللہ علیہ وسلم عند اکثر الشوافع ومع ہذا فقد صلاہا علی الدابۃ فما ہو جوابکم فیہ ہو جوابنا فی الوتر کذا فی فتح الملہم بتغییر یسیر (ج ۲ ص ۲۵۹، باب جواز صلاۃ النافلۃ علی الدابۃ الخ)۔ قلت ولا یخفی ما فیہ فتامل ۱۲

اطلاق احادیث میں مشہور و معروف ہے) اور تہجد علی الراحلہ بالاتفاق جائز ہے۔

اور اگر تطبیق پر اطمینان نہ ہو تو "اذا تعارضا تساقطا" پر عمل ہوگا اور قیاس کی طرف رجوع ہوگا (دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ تعارض کے پائے جانے کی صورت میں اوفق بالقیاس کو ترجیح حاصل ہوگی)، جو حنفیہ کی تائید کرتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں[1] کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعداً پڑھنا جائز نہیں، جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحلہ بطریق اولیٰ ناجائز ہو کیونکہ راحلہ پر نماز نہ صرف قیام سے بلکہ استقبال قبلہ اور قعود کی ہیئت مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے[2] واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلٰوةِ الضُّحٰى

"من صلى الضحى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له قصرًا في الجنة من ذهب"

صلوٰۃ الضحیٰ (چاشت کی نماز) ان نوافل کو کہتے ہیں جو ضحوۂ کبریٰ کے بعد اور زوال سے پہلے کسی وقت پڑھی جائیں۔ تہجد کی طرح ان کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے دو سے لیکر بارہ رکعت تک جتنی رکعات بھی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔

اس نماز کی شرعی حیثیت کے بارے میں کافی اختلاف رہا ہے[3] بعض اسے بدعت[4] قرار دیتے ہیں، بعض سنت[5] اور بعض مستحب[6]۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب یا سنت غیر مؤکدہ ہے۔

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۰۹) باب الوتر ہل یصلی فی السفر علی الراحلۃ ام لا؟ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] حنفیہ کے مسلک کی تائید کے لئے روایات و آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب من کرہ الوتر علی الراحلۃ ۱۲ م

[3] ففیہا ستۃ اقوال او اکثر، انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۷) ۱۲ م

[4] صح ذلک عن ابن عمرؓ وانسؓ وابی بکرۃؓ، معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۷) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) من کان لا یصلی الضحیٰ ۱۲ م

[5] عند اکثر الشافعیۃ، وعدّہا ابو اسحاق الشیرازی فی المہذب من السنن الراتبۃ، معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۷) ۱۲ مرتب

[6] کالحنفیۃ والمالکیۃ والحنابلۃ، معارف السنن (حوالۂ بالا) ۱۲ مرتب

* * *

کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی۔ چنانچہ اسی باب میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت مروی ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ حتی نقول لا یدعہا ویدعہا حتی نقول لا یصلی"۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس بارے میں دو مختلف روایتیں منقول ہیں ایک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الضحیٰ کا اثبات ہے[1] اور دوسری میں نفی ہے[2]۔

لیکن دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ آپ یہ نماز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے سامنے نہیں پڑھتے تھے[3] بلکہ غالباً دوسروں سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کا علم ہوا تھا لہٰذا نفی اپنی رؤیت کے اعتبار سے ہے اور اثبات نفس الامر میں نماز پڑھنے کا ہے۔

بعض حضرات نے صلوٰۃ الضحیٰ کی مشروعیت پر اس آیتِ قرآنی سے بھی استدلال کیا ہے، "اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهٗ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْاِشْرَاقِ" (سورہ ص آیت ۱۸ پ ۲۳) اس نماز کو صلاۃ الاوابین بھی کہتے ہیں اور ہوسکتا ہے کہ یہ نام بھی اس سے اگلی آیت "وَالطَّيْرَ مَحْشُوْرَةً كُلٌّ لَّهٗ اَوَّابٌ" (آیت ۱۹ سورہ ص) سے ماخوذ ہو[4]۔ واللہ اعلم

---

[1] عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ اربعًا ویزید ما شاء اللہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوٰۃ الضحیٰ الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی سبحۃ الضحیٰ وانی لاسبحہا " مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۶) من کان لا یصلی الضحیٰ۔ نیز مسلم (ج ۱ ص ۲۴۹، باب استحباب صلوٰۃ الضحیٰ الخ) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی روایت مروی ہے "ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی سبحۃ الضحیٰ قط وانی لاسبحہا وان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیدع العمل وہو یحب ان یعمل بہ خشیۃ ان یعمل بہ الناس فیفرض علیہم ۱۲ رشید اشرف

[3] عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ قال ما اخبرنی احد انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ الا ام ہانی فانہا حدثت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل بیتہا یوم فتح مکۃ فصلی ثمانی رکعات الخ ۱۲ م

[4] صلاۃ الضحیٰ سے متعلق کچھ کلام "باب ما جاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب" کے تحت گذر چکا ہے۔ اس نماز سے متعلق تفصیلی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۰) باب استحباب صلوٰۃ الضحیٰ الخ، ترمذی (ج ۱ ص ۸۷ و ۸۸) باب ما جاء فی صلوٰۃ الضحیٰ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۷۴ تا ۸۱) باب صلاۃ الضحیٰ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۵ تا ۴۰۸) باب من کان لا یصلی الضحیٰ و باب من کان یصلیہا اور مجمع الزوائد

بَابُ مَاجَاءَ فِی الصَّلَاۃِ عِنْدَ الزَّوَالِ :

"ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی اربعاً بعد ان تزول الشمس قبل الظھر فقال انھا ساعۃ تفتح فیھا ابواب السماء، واحب ان یصعد لی فیھا عمل صالح"

"وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یصلی اربع رکعات بعد الزوال، لا یسلم الا فی آخرھن"

مذکورہ دونوں حدیثوں میں جن چار رکعاتِ نماز کا ذکر ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان سے مراد ظہر کی سُنَنِ قبلیہ ہیں جبکہ شافعیہ کے نزدیک یہ سُنَنِ زوال ہیں، امام غزالیؒ نے بھی احیاء العلوم میں کتاب الاوراد کے تحت ان کے استحباب کی تصریح کی ہے اور حافظ عراقیؒ نے بھی "اربع مذکورہ" کو ظہر کی سُنَنِ قبلیہ کے علاوہ قرار دیا ہے۔

اور حضرت گنگوہیؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ "اربع مذکورہ" کا مصداق ظہر کی سنن قبلیہ نہیں ہیں وہ فرماتے ہیں[1]:

"قال بعضھم: ھذہ سنن الظھر، والحق انھا غیرھا، أما عند الشافعیۃ فظاھر اذھم قائلون بان سنۃ الظھر رکعتان و ھذہ اربع بتسلیمۃ، واما عندنا فلما ورد من اتصال السنن بالفرض[2]،

---

[1] الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲م

[2] حتی قال صاحب الدر المختار لو تکلم بین السنۃ والفرض لا یسقطھا لکن ینقص ثوابھا وکذا کل عمل ینافی التحریمۃ علی الاصح۔ وفی الخلاصۃ، لو اشتغل ببیع او شراء او اکل اعادھا، قال ابن عابدین: قولہ وقیل تسقط ای فیعیدھا لو قبلیۃ ولو کانت بعدیۃ فالظاھر انھا تکون تطوعاً وانہ لا یؤمر بھا علی ھذا القول اھ۔ وحکی صاحب البحر عن المحیط لو صلی رکعتی الفجر مرتین بعد الطلوع فالسنۃ آخرھما، لانہ اقرب الی المکتوبۃ، ولم تتخلل بینھما صلاۃ، والسنۃ ما تؤدی متصلا بالمکتوبۃ اھ تعلیقات علی الکوکب الدری لشیخنا مولانا محمد زکریا الکاندھلوی حفظہ اللہ (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ مرتب

[3] شرح باب از مرتب ۱۲

إذ هو الأصل ، وأما تأخير الظهر في الصيف فكيف يكون أن واحداً ؟ وبينهما بون بعيد ووقت مديد اهـ"
واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ[عـ] مَاجَاءَ فِي صَلَاةِ الْحَاجَةِ

عن عبد اللہ بن أبي أوفى قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من كانت له إلى اللہ حاجة أو إلى أحد من بني[1] آدم فليتوضأ وليحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على اللہ وليصل على النبي صلی اللہ علیہ وسلم ثم ليقل : " لا إله إلا اللہ الحليم الكريم سبحان اللہ رب العرش العظيم الحمد للہ رب العالمين ، أسألك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والغنيمة من كل بر والسلامة من كل إثم ، لا تدع لي ذنباً إلا غفرته ولا هماً إلا فرجته ولا حاجة هي لك رضاً إلا قضيتها يا أرحم الراحمين "۔ مذکورہ حدیثِ باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن مختلف شواہد[2] اور تعامل[3] امت سے اس کو قوت حاصل ہوجاتی ہے۔

چنانچہ حضرت عثمان بن حنیف سے مروی ہے " ان[4] رجلاً ضرير البصر أتى النبي صلی اللہ علیہ وسلم فقال : ادع اللہ لي أن يعافيني ، فقال : إن شئت أخرت لك وهو خير وإن شئت دعوت ، فقال : ادعه ، فأمره أن يتوضأ فيحسن وضوءه ويصلي ركعتين ويدعو بهذا الدعاء " اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بمحمد

---

[1] مطلب یہ کہ وہ حاجت خواہ ایسی ہو کہ جس کا تعلق براہ راست اللہ تعالی ہی سے ہو کسی بندہ سے اس کا واسطہ ہی نہ ہو یا ایسا معاملہ ہو کہ بظاہر اس کا تعلق کسی بندہ سے ہو اگرچہ حقیقۃً اس کا تعلق بھی اللہ ہی سے ہوگا، بہر صورت اللہ تعالی سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین اور معتمد طریقہ صلاۃ الحاجۃ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ما جاء فی صلاۃ الحاجۃ ۔ قال أبو اسحاق : ہذا حدیث صحیح ۔ امام طبرانیؒ نے اس روایت میں عثمان بن عفانؓ کا قصہ بھی نقل کیا ہے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۷۹) باب صلاۃ الحاجۃ ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۷۴ و ۲۷۵) ۱۲ م

[4] ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ما جاء فی صلاۃ الحاجۃ ۱۲ م

[عـ] شرح باب از مرتب ۱۲

نبی الرحمة یا محمد انی قد توجہت بك الی ربی فی حاجتی ھذہ لتقضی
اللّٰھم فشفعه فی ــ اور حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے " قال کان النبی صلی اللہ علیہ
وسلم اذا حزبہ أمر صلی " یعنی آپؐ کو کوئی اہم معاملہ درپیش ہوتا یا کوئی فکر لاحق ہوتی
تو آپ نماز میں مشغول ہو جاتے ۔ نیز مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک
روایتؐ بسند حسن مروی ہے اس سے بھی حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ کی حدیث باب کی تائید ہوتی ہے۔
بہر حال صلاۃ حاجت اپنے رب کریم سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین طریقہ ہے
جن بندوں کو ایمانی حقیقتوں پر یقین حاصل ہے ان کا یہی تجربہ ہے اور انہوں نے اس نماز کو
خزائن الٰہیہ کی کنجی پایا ہے ، پھر یہ نماز آیت قرآنی " اِسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوۃِ " (یعنی
مشکلات و مہمات میں ہمت و برداشت اور نماز کے ذریعہ اللہ کی مدد حاصل کرو) میں دی گئی
خداوندی تعلیم و ہدایت پر عمل کا مظہر ہے ۔ واللہ الموفق ۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ صَلَاۃِ الْاِسْتِخَارَۃِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلمنا الاستخارۃ فی الامور کلھا
کما یعلمنا السورۃ من القرآن " زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کی عادت تھی کہ جب
ان کو سفر وغیرہ کی کوئی حاجت درپیش ہوتی یا نکاح اور بیع وغیرہ کا کوئی معاملہ کرنا ہوتا ،
اسی طرح اپنی قسمت یا آئندہ کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا ۔ ایسی تمام صورتوں
میں وہ " استقسام بالازلام " سے کام لیتے اور اس سے ان کے اپنے زعم میں جس کام کا خیر
ہونا معلوم ہوتا اس کو اختیار کر لیتے اور جس کام کا مضر ہونا معلوم ہوتا اس کو ترک کر دیتے ۔
" ازلام " زلم کی جمع ہے ، زلم اس تیر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ جاہلیت عرب میں قسمت
آزمائی کی جاتی تھی اور یہ سات تیر تھے جن میں سے ایک پر " نعم " ایک پر " لا " اور اسی
طرح کے دوسرے الفاظ لکھے ہوتے تھے اور یہ تیر بیت اللہ کے خادم کے پاس رہتے تھے۔
جب کسی شخص کو اپنے کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا تو خادم کعبہ کے پاس

لہ معارف الحدیث (ج ۳ ص ۳۶۵) بحوالہ سنن ابی داؤد ۱۲ مرتب
ٓہ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۷۸) باب صلاۃ الحاجۃ ۱۲ مرتب عہ شرح باب از مرتب ۱۲

جاتا تو کچھ رقم اُسے بطور نذرانہ دیتا وہ ان تیروں کو ترکش سے ایک ایک کر کے نکالتا اگر "نَعَمْ" والا تیر نکل آتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام مفید ہے اور اگر "لَا" والا نکلتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام نہ کرنا چاہئے۔ استقسام بالازلام کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں، قرآن نے ان تمام سے اپنے متبعین کو روک دیا[1]

پھر چونکہ بندوں کا علم ناقص ہے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص ایک کام کرنا چاہتا ہے اور اس کا انجام اس کے حق میں اچھا نہیں ہوتا، اس لئے اُسے مستقبل میں اپنے بُرے اور بھلے کے معلوم کرنے کی بہت فکر ہوتی ہے۔ استقسام بالازلام کی ممانعت کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس سے روکا اور اس کے عوض میں صلاۃِ استخارہ کی تعلیم فرمائی اور بتایا کہ جب کوئی خاص اور اہم کام درپیش ہو تو دو رکعت نماز بنیت نفل پڑھ کے اللہ تعالیٰ سے رہنمائی اور خیر کو طلب کرے اور دعاءِ استخارہ پڑھے[2][3]

ظاہر ہے کہ بندہ جب اپنی عاجزی اور بے علمی کا احساس و اعتراف کرتے ہوئے اپنے علیم کل اور قادر مطلق مالک سے رہنمائی اور مدد طلب کرے گا کہ جو اس کے نزدیک بہتر ہو وہی کر دے تو یہ انتہائی بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس بندہ کی رہنمائی اور مدد نہ فرمائے۔ حدیث میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کہ وہ رہنمائی بندوں کو کس طرح حاصل ہوگی لیکن اللہ کے بندوں کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ میں کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود بخود اس کام کے کرنے کا جذبہ اور داعیہ دل میں شدت سے پیدا ہو جاتا ہے، یا

---

[1] تفصیل کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۳۱، سورۂ مائدہ) ۱۲ مرتب

[2] کما قال الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی "حجۃ اللہ البالغہ" (ج ۲ ص ۱۹۔ النوافل) بحث فی النفل وحکمۃ تشریعہا ۱۲ م

[3] جو حدیث باب میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے "اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْتَخِیْرُکَ بِعِلْمِکَ وَاَسْتَقْدِرُکَ بِقُدْرَتِکَ وَاَسْأَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِیْمِ، فَاِنَّکَ تَقْدِرُ وَلَا اَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا اَعْلَمُ وَاَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ، اَللّٰھُمَّ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ھٰذَا الْاَمْرَ خَیْرٌ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَمَعِیْشَتِیْ وَعَاقِبَةِ اَمْرِیْ ـــ اَوْ قَالَ ـــ فِیْ عَاجِلِ اَمْرِیْ وَآجِلِہٖ، فَیَسِّرْہُ لِیْ ثُمَّ بَارِکْ لِیْ فِیْہِ، وَاِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ھٰذَا الْاَمْرَ شَرٌّ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَمَعِیْشَتِیْ وَعَاقِبَةِ اَمْرِیْ ـــ اَوْ قَالَ ـــ فِیْ عَاجِلِ اَمْرِیْ وَآجِلِہٖ، فَاصْرِفْہُ وَاصْرِفْنِیْ عَنْہُ وَاقْدُرْ لِیَ الْخَیْرَ حَیْثُ کَانَ ثُمَّ اَرْضِنِیْ بِہٖ" ھٰذَا الْاَمْرَ کی جگہ اپنی حاجت ذکر کرے ۱۲ م

اس کے برعکس اس کی طرف سے دل بالکل ہٹ جاتا ہے ایسی صورت میں ان دونوں کیفیتوں کو منجانب اللہ اور دعا ء کا نتیجہ سمجھنا چاہیئے اور اگر استخارہ کے بعد تذبذب کی کیفیت رہے تو استخارہ بار بار کیا جائے اور جب تک کسی طرف رجحان نہ ہو جائے اقدام نہ کیا جائے[۱]

واضح رہے کہ واجب ومندوب کے کرنے ، اور حرام ومکروہ کے چھوڑنے کیلئے کوئی استخارہ نہیں ، اس لئے کہ اولین کا کرنا اور آخرین کا ترک متعین ہے اور استخارہ صرف امرِ مباح کے کرنے یا نہ کرنے کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے کیا جائے گا یا کسی واجبِ غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے[۲] ۔ واللہ اعلم ۔

از مرتب عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ التَّسْبِيحِ

صلاۃ التسبیح کے بارے میں جتنی روایات آئی ہیں سنداً وہ سب کی سب ضعیف ہیں چنانچہ حدیث باب بھی موسیٰ بن عبیدہ[۳] کی بنا پر ضعیف ہے ، اس سے متعلقہ تمام احادیث کے ضعف ہی کی وجہ سے علامہ ابن الجوزیؒ نے اس نماز کی مشروعیت سے انکار کیا ہے ۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ نے "الاعمال المکفرۃ" میں لکھا ہے کہ تعددِ طرق[۴] کی بنا پر یہ حدیث (حدیث باب) حسن لغیرہ بن گئی ہے اس کے علاوہ یہ مؤید بالتعامل بھی ہے لہذا صلوٰۃ التسبیح کو بدعت یا خلاف سنت کہنا یا اس کی فضیلت کا انکار کرنا درست نہیں ۔

پھر صلوٰۃ التسبیح میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہر رکعت میں پچھتر مرتبہ "سُبْحَانَ اللّٰہِ

---

[۱] دیکھئے معارف الحدیث (ج ۳ ص ۳۶۵ تا ۳۶۸) ۱۲ م

[۲] معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰۸) ۱۲ م

[۳] تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۸۶ ، رقم ۱۴۸۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] یہ طرق مختلف کتب حدیث میں مروی ہیں بعض طرق کے حوالے انشاء اللہ ہم آگے حاشیہ میں ذکر کریں گے ۱۲ مرتب عفی عنہ

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ[1] پڑھا جائے۔ یہاں تک کہ چار رکعتوں میں تین سو کا عدد پورا ہوجائے۔

پھر اس کے دو طریقے ہیں ایک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں بیان ہوا ہے جس کے مطابق قیام میں پندرہ مرتبہ اور اس کے بعد سجدہ تک ہر نقل و حرکت میں دس دس مرتبہ یہی تسبیح پڑھی جائے گی اور دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت کیا جائے گا اس میں بھی یہی تسبیح دس مرتبہ پڑھی جائے گی۔[2]

دوسرا طریقہ (اسی باب میں) حضرت عبداللہ بن المبارکؒ سے منقول ہے اس میں جلسۂ استراحت نہیں ہے اور اس کے بجائے قیام میں پچیس تسبیحات ہیں پندرہ قرات سے قبل اور دس بعد القراءۃ۔ یہ دونوں طریقے بلا کراہت جائز ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اگرچہ جلسۂ استراحت مستحب نہیں لیکن صلاۃ التسبیح میں یہ بلا کراہت جائز ہے۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي صِفَةِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم

عن كعب بن عجرة قال: قلنا: يارسول الله! هٰذا السلام عليك[3] قد

---

[1] كما في رواية ابن عباسؓ عند ابي داود في سننه (ج ۱ ص ۱۸۴، باب صلوٰۃ التسبیح) لیکن حضرت ابو رافعؓ کی حدیث باب میں "اللہ اکبر والحمد للہ وسبحان اللہ" کے الفاظ مروی ہیں، اور سنن ابی داود (ج ۱ ص ۱۸۴، باب صلوٰۃ التسبیح) میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں آپ کا یہ قول مروی ہے" ولا تقم (للرکعۃ الثانیۃ) حتی تسبح عشراً وتحمد عشراً وتکبر عشراً وتہلل عشراً" جس کا ظاہر یہ ہے کہ صلاۃ التسبیح میں پڑھی جانیوالی دعا، خواہ کسی بھی قسم کے الفاظ کیساتھ ہو تسبیح، تحمید، تکبیر اور تہلیل پر مشتمل ہونی چاہیے۔

[2] دیکھئے سنن ابی داود (ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴) وسنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلاۃ التسبیح روایت ابن عباس والا طریقہ ابو رافعؓ کی روایت میں بھی مروی ہے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلوٰۃ التسبیح، اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے دیکھئے سنن ابی داود (ج ۱ ص ۱۸۴) باب صلوٰۃ التسبیح نیز حضرت جعفر بن ابی طالب کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے، دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۱۲۳، رقم ۵۰۰۴) باب الصلوٰۃ التی تکفر ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

[3] یرید بہ قول "السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" فی التشہد۔ دبو (باقی برصفحہ آئندہ)

علمنا، فکیف الصلاة علیك؟ قال: قولوا: اللّٰھم صلّ علی محمد وعلیٰ آل محمد کما صلیت[1] علیٰ ابراهیم إنك حمید مجید و بارك علیٰ محمد الخ“

نماز کے قعدۂ اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کی کیا حیثیت ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ سنت ہے جبکہ امام شافعیؒ اس کی فرضیت کے قائل ہیں[2] والیہ ذهب احمد فی احد القولین عنه، اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمداً چھوڑے تو نماز نہ ہوگی[3]۔

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک پر بہت تنقید[4] کی گئی ہے ان کے ادلّہ کی تفصیل اور جوابات کے لئے دیکھئے غنیۃ[5] المستملی شرح منیۃ المصلی۔

پھر عمر بھر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا بالاتفاق فرض ہے اور اسم گرامی کے سننے کے وقت واجب ہے۔ اگر ایک مجلس میں اسم گرامی بار بار آئے تو اس میں اختلاف ہے، امام طحاویؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) الظاہر الصحیح، واختارہ البیہقی وابن عبد البر والقاضی عیاض وغیرہم۔ وقیل: یرید به سلام التحلل من الصلاة، وہو بعید. کذا فی المعارف (ج۳ ص۲۹۳ و۲۹۴) ۱۲ مرتب

[1] قال الشیخ البنوری: قولہ ”کما صلیت الخ“ أشکل علی الناس وجہ التشبیہ، فان محمداً صلی اللّٰہ علیہ وسلم ہو افضل المرسلین وسید ولد آدم اجمعین، افضل وحدہ من ابراہیم وآلہ ولاسیما قد اضیف الیہ آل محمد، واذا کان ہو افضل، فالصلاة المطلوبة علیہ تکون افضل من کل صلاة علی غیرہ، وقد ذکر الحافظ ثلاثة عشر وجہاً فی الجواب، راجع فتح الباری (ج۱۱ ص۱۳۶) باب الصلاة علی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم۔ کذا فی المعارف (ج۳ ص۲۹۶) ۱۲ مرتب

[2] قالہ فی الأم، کما فی الفتح (ج۱۱ ص۱۳۹)۔ معارف (ج۳ ص۲۹۰) ۱۲م

[3] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج۳ ص۲۹۰) وغنیۃ المستملی (ص۳۳۳) صفة الصلاة ۱۲م

[4] وقد شذ الشافعی ولا سلف لہ فی ہذا القول، ولا سنة یتبعہا وشنع علیہ فیہ جماعة منہم الطبری والقشیری وخالفہ من اہل مذہبہ الخطابی، وقال لا اعلم لہ فیہا قدوة۔ کذا فی الکبیری (ص۳۳۳) صفة الصلاة، ۱۲ مرتب

[5] المعروف ”بالکبیری“ (ص۳۳۳ و۳۳۴) باب صفة الصلاة ۱۲ مرتب

کے نزدیک ہر مرتبہ واجب ہے جبکہ شمس الائمہ کرخیؒ کے نزدیک ایک مرتبہ واجب ہے اور بقیہ سنت ہے۔ روایات سے امام طحاویؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ سنن ترمذی[1] میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے "رغم انف رجل ذکرت عندہ فلم یصل علیّ" اور ترمذی[2] ہی کی ایک روایت میں حضرت علیؓ بن ابی طالب سے مرفوعاً مروی ہے "البخیل من الذی ذکرت عندہ فلم یصل علیّ" نیز ابن السنیؒ نے سند جید کے ساتھ روایت نقل کی ہے "من ذکرت عندہ فلیصل علیّ" البتہ تیسیر کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مجلس میں صرف ایک مرتبہ واجب ہو[3]۔[4]

واضح رہے کہ یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام گرامی کا ذکر مجلس میں آجائے، جہاں تک عام حالات کا تعلق ہے اس میں درود شریف کا ورد بکثرت مستحب ہے۔ واللہ الموفق۔

مروّجہ صلاۃ وسلام اور اس کی شرعی حیثیت :

بعض مساجد میں کچھ لوگ ایسا کرتے ہیں کہ نمازوں کے بعد (بالخصوص نماز جمعہ کے بعد) التزام کے ساتھ جماعت بنا کر اور کھڑے ہو کر بآواز بلند بالفاظ ذیل صلاۃ وسلام پڑھتے ہیں "صلی اللہ علیک یارسول اللہ سلام علیک یارسول اللہ" وغیرہ، ان میں سے بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ تشریف لاتے ہیں، یا ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں، اس لئے آپؐ سلام خود سنتے اور اس کا جواب دیتے ہیں، جو لوگ

---

[1] (ج۲ص۲۱۶) باب بلا ترجمہ، ابواب الدعوات ۱۲م

[2] حوالۂ بالا، درود شریف کے فضائل سے متعلقہ روایات کے لئے دیکھئے "فضائل درود شریف" مؤلفہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی مدظلہم ۱۲م

[3] غنیۃ المستملی (ص۳۳۴) باب صفۃ الصلاۃ ۱۲م

[4] قال فی "الکافی" لم یلزمہ الامرۃ واحدۃ فی الصحیح، لان تکرار اسمہ واجب لحفظ سنتہ التی بہا قوام الشریعۃ، فلو وجبت الصلاۃ فی کل مرۃ لافضی الی الحرج غیر انہ ندب تکرارہا بخلاف السجود ای سجود التلاوۃ، کذا فی شرح المنیۃ الکبیر (ص۳۳۴) ۱۲ مرتب

ان کے اس عمل میں شریک نہیں ہوتے ان کو مطعون اور طرح طرح سے بدنام کرتے ہیں، جس کے نتیجہ میں عموماً مسجدوں میں نزاع اور جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، خاص طور سے ہمارے پُر فتن دور میں، واضح رہے کہ یہ طریقہ کھلی ہوئی بدعت اور گمراہی ہے والعیاذ باللہ منہ

اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی نماز کے بعد اجتماع و التزام کے ساتھ بلند آواز سے درود و سلام پڑھنا نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے نہ صحابہ و تابعین سے اور نہ ائمہ مجتہدین اور علمائے سلف میں سے کسی سے، اگر یہ عمل اللہ اور اس کے رسولؐ کے نزدیک محمود و مستحسن ہوتا تو صحابہؓ و تابعین اور ائمہ دین اس کو پوری پابندی کے ساتھ کرتے حالانکہ ان کی پوری تاریخ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا اس سے معلوم ہوا کہ درود و سلام کیلئے اجتماع اور التزام کو یہ حضرات بدعت و ناجائز سمجھتے تھے جس کے متعلق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بروایت حضرت عائشہؓ مروی ہے "من[1] احدث فی امرنا ھذا مالیس منہ فھو ردٌّ" نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے "من[1] عمل عملاً لیس علیہ امرنا فھو ردٌّ" اور حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں "کل[2] عبادۃ لم یتعبد ھا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلا تعبدوھا (الی قولہ) وخذوا بطریق من کان قبلکم" یعنی جس طرح کی عبادت صحابۂ کرامؓ نے نہیں کی تم بھی اس کو عبادت نہ سمجھو بلکہ اپنے اسلاف صحابہؓ کا طریق اختیار کرو۔

پھر جہاں تک درود و سلام میں خطاب کے الفاظ "یارسول اللہ" "یانبی اللہ" وغیرہ استعمال کرنے کا تعلق ہے سو یہ عمل اگر اس عقیدہ سے ہو کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر و ناظر اور ہر زمان و مکان میں موجود ہے اور کائنات کی ہر آواز کو سنتا اور ہر حرکت کو دیکھتا ہے اسی طرح (معاذ اللہ) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان خدائی صفات میں شریک ہیں، یہ کھلا ہوا شرک اور نصاریٰ کی طرح رسول کو خدا کا درجہ دینا ہے۔ اور اگر یہ عمل (یعنی خطاب و قیام) اس عقیدہ سے ہو کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس مجلس میں تشریف لاتے ہیں تو ایسا ہونا گو بصورت معجزہ ممکن ہے مگر اس کیلئے ضروری ہے کہ قرآن یا حدیث سے اس کا ثبوت ہو حالانکہ کسی

---

[1] و [1] صحیح مسلم (ج ۲ ص ۷۷)، کتاب الاقضیۃ، باب نقض الاحکام الباطلۃ ورد محدثات الامور ۱۲ م

[2] جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) بحوالہ کتاب الاعتصام للشاطبیؒ (ج ۲ ص ۳۱۱) ۱۲ مرتب

آیت یا حدیث میں قطعاً اس کا ذکر نہیں[1] اور بغیر ثبوت و دلیل کے اپنی طرف سے کوئی معجزہ گھڑ لینا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر افترا ہے اور ایسا کرنے والا آپ کے فرمان "[2] من کذب علیّ متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار" کا مصداق ہے۔ اور اگر مذکورہ دونوں میں سے کوئی عقیدہ بھی نہ ہو تب بھی موہم شرک ہونے کی وجہ سے ایسے الفاظ ممنوع ہیں اس لئے ان سے بھی اجتناب ضروری ہے خاص طور سے جب کہ ان سے کسی عقیدۂ فاسدہ کو راہ ملتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آقا کو "ربّی" کے الفاظ سے اور اپنے غلام کو "عبدی" کے الفاظ سے پکارنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے "[3] لا یقل احدکم "ربّی" ولیقل "سیدی" و "مولای" ولا یقل احدکم "عبدی" و "اَمتی" ولیقل "فتای" "فتاتی" "غلامی"" ممانعت کی وجہ یہی ہے کہ یہ الفاظ موہم شرک ہیں۔

بہر حال درود و سلام میں الفاظِ خطاب کا استعمال اگر کسی غلط عقیدہ سے نہ بھی ہو تب بھی موہم شرک و افترا ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے۔ البتہ روضۂ اقدس کے سامنے الفاظِ خطاب کے ساتھ سلام پڑھنا سنت سے ثابت اور مستحب[4] ہے کیونکہ وہاں براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سلام سننا اور جواب دینا روایاتِ حدیث سے ثابت[5] ہے۔

---

[1] بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے "عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من صلّی علیّ عند قبری سمعتہ ومن صلّی علیّ نائیاً (ای بعیداً) ابلغتہ" مشکوٰۃ المصابیح (ص ۸۷) باب الصلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفضلہا بحوالہ شعب الایمان للبیہقی۔ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص میری قبر کے پاس درود و سلام پڑھتا ہے اسے میں خود سنتا ہوں اور جو دور سے درود و سلام بھیجتا ہے وہ (فرشتوں کے ذریعہ) مجھ تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "انّ للہ ملائکۃ سیاحین فی الارض یبلغون من امتی السلام" مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن النسائی والدارمی ۱۲م

[2] مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۳۵) فی الفصل الثانی من کتاب العلم بحوالہ سنن ترمذی و ابن ماجہ ۱۲م

[3] صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۸) کتاب الالفاظ من الادب وغیرہا، باب حکم اطلاق لفظۃ العبد والامۃ والمولیٰ والسید ۱۲م

[4] کذا فی جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۵)۔ لیکن احقر کو اپنی ناقص تلاش سے اس بارے میں کوئی صریح روایت یا اثر نہ مل سکا ۱۲م

[5] چنانچہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ذکر کی جا چکی ہے "من صلی علی عند قبری سمعتہ الخ" مشکوٰۃ (ص ۸۰) نیز حضرت ابوہریرہؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے "ما من احد یسلّم علیّ الا ردّ اللہ علیّ روحی حتی ارد علیہ السلام" مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ "سنن" لابی داؤد" والدعوات الکبیر للبیہقی ۱۲ مرتب

پھر درود وسلام میں قیام کو ضروری سمجھنا بھی غلط ہے اس لئے کہ جس طرح ذکر اللہ اور تلاوت قرآن کریم کھڑے ہو کر اور بیٹھکر بلکہ لیٹ کر بھی ہر طرح جائز ہے اسی طرح درود شریف بھی ہر طرح جائز ہے لیکن اگر کوئی کھڑے ہو کر پڑھنے کو ضروری اور اس کے خلاف کو بے ادبی قرار دے تو یہ ایک غیر واجب کو اپنی طرف سے واجب قرار دینے کی وجہ سے ناجائز ہے خصوصاً جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں درود شریف کو بیٹھکر پڑھنے کی سنت جاری فرمائی ہے تو بیٹھکر درود وسلام پڑھنے کو خلافِ ادب کہنا اور قیام کو ضروری قرار دینا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی مخالفت ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ قرآن کریم کو صرف کھڑے ہو کر پڑھنا چاہئے بیٹھکر پڑھنا بے ادبی ہے۔

اور اگر مجلس درود وسلام یا میلاد میں قیام اس عقیدہ سے ہو کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس تشریف لاتے ہیں، سو اس کے بارے میں ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ کسی ایسی مجلس میں آپ کا خود تشریف لانا کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں[1]۔ پھر اگر بفرض محال کسی دلیل سے آپ کا بنفس نفیس تشریف لانا ثابت بھی ہو جائے تب بھی اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ قیام ضروری ہو اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیات طیبہ میں بھی اپنے لئے قیام کو پسند نہ فرماتے تھے، چنانچہ حضرت انس فرماتے ہیں: "[2] لم یکن شخص احب الیھم من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکانوا اذا رأوہ لم یقوموا لما یعلمون من کراھیتہ لذلک"۔ یعنی حضرات صحابۂ کرام کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے بڑھ کر اور کوئی شخص محبوب نہ تھا لیکن جب وہ آپ کو دیکھتے تو قیام نہ کرتے تھے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آپ اس عمل کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

پھر جہاں تک نمازوں کے بعد مساجد میں جہراً درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے یہ بھی صحیح نہیں اور بدعت ہے، وجہ یہ ہے کہ مسجد پوری مسلمان قوم کی مشترک عبادت گاہ ہے، اس میں کسی فرد یا جماعت کو فرائض و واجبات کے علاوہ کسی ایسے عمل کی اجازت ہرگز نہیں دی جا سکتی جو دوسرے لوگوں کی انفرادی عبادت نماز تسبیح درود اور تلاوت وغیرہ میں خلل انداز

---

[1] تفصیل کیلئے دیکھئے "تبرید النواظر"، مؤلفہ مولانا محمد سرفراز خانصاحب صفدر مدظلہم ۱۲م

[2] سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۸) ابواب الاستیذان والآداب، باب ماجاء فی کراہیۃ قیام الرجل للرجل ۱۲م

ہو اگرچہ وہ عمل سب کے نزدیک بالکل جائز اور مستحسن ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ فقہاء رحمہم اللہ نے تصریح فرمائی ہے کہ مسجد میں بآوازِ بلند تلاوتِ قرآن یا ذکرِ جہری جس سے دوسرے لوگوں کی نماز یا تسبیح وتلاوت میں خلل آتا ہو ناجائز ہے۔ (شامی، خلاصۃ الفتاویٰ)[1]

ظاہر ہے کہ جب قرآن اور ذکر اللہ کو بآوازِ بلند مسجد میں پڑھنے کی اجازت نہیں تو درود وسلام کیلئے کیسے اجازت ہوسکتی ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے،

"انّہ اخرج جماعۃ من المسجد یھللون ویصلّون علی النبی صلی اللہ علیہ وسلّم جھرًا، وقال لھم: ما اراکم الا مبتدعین" یعنی حضرت ابن مسعودؓ نے ایک جماعت کو مسجد سے محض اس لئے نکال دیا تھا کہ وہ بلند آواز سے "لَآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہُ" اور بلند آواز سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھتی تھی، نیز ان کو بدعتی قرار دیا۔

انقلابِ زمانہ دیکھئے کہ آج جو شخص بلند آواز سے جماعت کے ساتھ ملکر درود شریف نہیں پڑھتا اہلِ بدعت اُس کو مسجد سے نکال دیتے ہیں جبکہ حضرت ابن مسعودؓ نے بلند آواز کے ساتھ مسجد میں درود شریف پڑھنے والوں کو مسجد سے نکال دیا تھا اور فرمایا میرے نزدیک تم بدعتی ہو۔ إن فی ذلك لعبرة لأولی الأبصار۔

(تمّ شرح الباب[2] من المرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] المنہاج الواضح (۱۲۷) بحوالہ شامی (ج ۲ ص ۳۵۰) وفتاویٰ بزازیہ (ج ۳ ص ۳۷۵ علی ہامش الہندیہ) ۱۲ مرتب

[2] اس باب کی شرح لکھتے ہوئے بطورِ خاص درج ذیل کتابوں سے مدد لی گئی:

۱۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰ تا ۲۹۷)

۲۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری شرح منیۃ المصلی (ص ۳۲۲ و ۳۳۴، صفۃ الصلاۃ)

۳۔ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۱ تا ۲۱۸)

۴۔ المنہاج الواضح یعنی راہِ سنت (ص ۱۲۷ و ۱۶۸)

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ابوابُ الجُمُعَۃ[۱]

جمعہ مشہور لغت میں بضم المیم ہے اور ایک روایت سکون میم کے ساتھ بھی ہے[۲] چنانچہ امام اعمشؒ کی قرأت یہی ہے[۳]۔ اور اس لفظ کو بعض حضرات نے بفتح المیم بھی ضبط کیا ہے[۴]، زجاج کا کہنا یہ ہے کہ اس لفظ کو کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے[۵]

زمانۂ جاہلیت میں اس دن کا نام "یوم العروبۃ[۶]" تھا بعد میں اس کا نام "یوم الجمعۃ" پڑگیا۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ اسلامی نام ہے اس کی وجہ تسمیہ اجتماع الناس للصلوٰۃ ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ سمی جمعۃ لان خلق العالم

---

[۱] وہو الافصح والاکثر اث لغ وبہ قرأ الجمہور، کذا فی المجلد الرابع عشر من روح المعانی الجزء الثامن و العشرون (ص ۹۹، رقم الآیۃ ۹، من سورۃ الجمعۃ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] وہکذا قرأ ابن الزبیر وابوحیوۃ وابن ابی عبلۃ وزید بن علی، روح المعانی حوالۂ بالا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] ولم یقرأ بہ، روح المعانی حوالۂ بالا ۱۲ مرتب

[۴] معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۲) خلاصہ یہ کہ لفظ جمعہ میں چار لغات ہیں (۱) الجُمُعَۃُ بضم المیم۔ (۲) الجُمْعَۃُ بسکون المیم۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے معنی "المجموع" ای یوم الفوج المجموع کے ہونگے (۳) الجُمَعَۃُ بفتح المیم، اس صورت میں اس کے معنی "الجامع" کے ہوں گے یعنی یوم الوقت الجامع (۴) الجِمِعَۃُ بکسر المیم، دیکھئے روح المعانی جزء ۲۸ صہ ۹۹ ۱۲ رشید اشرف حفظہ اللہ

[۵] العروبۃ اسم سُریانی معرب وقال السہیلی: ومعنی العروبۃ الرحمۃ فیما بلغنا عن بعض اہل العلم انتہی، و ہو غریب فلیحفظ۔ الملتقط من روح المعانی بتغیر یسیر (حوالۂ بالا) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۶] عن ابن سیرینؒ قال: جمع اہل المدینۃ قبل ان یقدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وقبل ان تنزل الجمعۃ، وہم الذین سموہا الجمعۃ فقالت الانصار: للیہود یوم یجتمعون فیہ کل سبعۃ ایام، وللنصاریٰ ایضاً مثل ذلک فہلم؛ فلنجعل یوماً نجتمع ونذکر اللہ ونصلی ونشکرہ فیہ او کما قالوا، فقالوا: یوم السبت للیہود، ویوم الاحد للنصاریٰ فاجعلوہ یوم العروبۃ، وکانوا یسمّون یوم الجمعۃ یوم العروبۃ۔ فاجتمعوا الیٰ اسعد بن زرارۃ فصلی بہم یومئذ و ذکرہم فسمّوہ الجمعۃ الخ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۵۹ رقم ۵۱۴۴) کتاب الجمعۃ، باب اول من جمع۔ ۱۲ مرتب

قد تجتمع فيه» اور بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ چونکہ کعب بن لوی اس دن لوگوں کو جمع کر کے وعظ کیا کرتے تھے اس لئے اس کا یہ نام پڑ گیا۔

بَابُ فَضْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

خیر یوم طلعت فیہ الشمس یوم الجمعة فیہ خلق آدم وفیہ ادخل الجنة وفیہ اخرج منها "اخراج آدم من الجنة" کو فضیلت سے بظاہر کوئی تعلق نہیں کیونکہ فضیلت خیر پر متفرع ہوتی ہے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج بطور عتاب تھا۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا " وفیہ اخرج منها" سے مقصود اس دن میں بڑے بڑے واقعات کے ظاہر ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اخراج آدم علیہ السلام ایک بہت بڑا واقعہ ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج دنیا میں خیر کے پھیلنے کا سبب بنا کیونکہ ان کی پشت سے لاکھوں انبیاء علیہم السلام پیدا ہوئے جن کی پیدائش خیر ہی خیر ہے، الملتقط من معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۵) وغیرہ۔

یوم جمعہ افضل ہے یا یوم عرفہ؟ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ یوم جمعہ کی فضیلت بڑھی ہوئی ہے یا یوم عرفہ کی۔ ایک جماعت نے یوم عرفہ کو افضل قرار دیا وهو اصح الوجهين عند الشافعية واليه ذهبت الحنفية دوسری جماعت نے جمعہ کو افضل قرار دیا ہے، امام احمدؒ اور مالکیہ میں سے ابن عربیؒ اسی کے قائل ہیں۔

وثمرة الخلاف تظهر في النذر في افضل يوم من السنة او الطلاق والعتاق وما اشبههما۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۳) تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

لہ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۳ و ۳۰۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ
عہ شرح باب از مرتب ۱۲

÷ ÷ ÷

بَابٌ فِي السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجٰى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

"التمسوا الساعة التی ترجی فی یوم الجمعة بعد العصر الی غیبوبة الشمس" اس ساعتِ اجابت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، ایک جماعت کے نزدیک یہ مبارک ساعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی، جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ قیامت تک یہ ساعت باقی ہے۔ پھر خود جمہور میں اس کی تعیین و عدم تعیین کے بارے میں شدید اختلاف ہے، علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج۴ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) میں تحریر فرماتے ہیں:

"فی ھذہ الساعة المرجوة المحمودة خمسة واربعون قولاً[1]، ذکرھا کلھا السیوطی فی تنویر الحوالک" علامہ بنوریؒ نے اسی مقام پر ان اقوالِ کثیرہ کے بنیادی اصول بھی ذکر کئے ہیں چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:۔

"وقد اختلف الصحابة والتابعون ومن بعدھم: ھل ھذہ الساعة باقیة او رفعت؟ وعلی الاول: ھل ھی فی کل جمعة او واحدة من کل سنة؟ وعلی الاول ھل ھی وقت معین او مبھم؟ وعلی التعیین: ھل یستوعب الوقت او مبھم؟ وعلی الابھام: ما ابتداءہ وما انتھاءہ؟ وعلی کل ذلک: ھل یستغرق الوقت او بعضه؟ وھذہ ھی اصول الاقوال اھ"

ان پینتالیس پچاس اقوال میں سے گیارہ اقوال مشہور (ذکرھا ابن القیم) اور دو اشہر ہیں جنہیں علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج۴ ص ۳۰۸) میں ذکر کیا ہے۔

الاوّل: انھا بعد صلوٰة العصر الی غروب الشمس[2]، اس قول کو امام ابو حنیفہؒ اور

---

[1] وفی حاشیة الکوکب الدری (ج۱ ص ۱۹۶): وبلغت اقوال المحققین فی ذلک الی خمسین، ذکرھا اصحاب المطولات کالحافظ فی الفتح والشیخ فی البذل وغیرھما والمشہور منھا احد عشر قولاً۔ ذکرھا ابن القیم ولخصتھا فی الاوجز واشہر ہذہ الاقوال کلھا قولان۔ ان دونوں اقوال کو ہم ان شاء اللہ متن میں ذکر کریں گے ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ

[2] وہذا ہو القول الخامس والثلاثون مما ذکرہ الحافظ فی شرحی الصحیح "العمدة" (ج۳ ص ۳۲۷) و "الفتح" (ج۲ ص ۳۴۸) کذا فی معارف السنن (ج۴ ص ۳۰۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

امام احمد بن حنبلؒ نے اختیار کیا ہے۔

الثانی : انہا بعد ان یجلس الامام الی ان تقضی الصلوٰۃ[1] ، اسی قول کو شافعیہ نے اختیار کیا ہے۔

قولِ اول کی دلیل ترمذی میں حضرت انسؓ کی حدیث باب ہے، نیز سنن[2] نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے جس میں عبداللہ بن سلامؓ کا یہ قول مروی ہے " انی لاعلم تلک الساعۃ ، فقلت (ای قال ابوھریرۃ) یا اخی حدثنی بھا ، قال ھی اٰخر ساعۃ من یوم الجمعۃ قبل ان تغیب الشمس ، فقلت الیس قد سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : لا یصادفہا مؤمن وھو فی الصلاۃ و لیس تلک الساعۃ صلوٰۃ قال الیس قد سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : من صلی وجلس ینتظر الصلاۃ فھو فی صلاۃ حتی تاتیہ الصلاۃ التی تلیھا . قلت بلی ! قال : فھو کذلک اھ

اور قولِ ثانی کی دلیل صحیح مسلم[3] میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے " عن ابی بردۃ ابن ابی موسیٰ الاشعری قال قال لی عبد اللہ بن عمر اسمعت اباک یحدث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شأن ساعۃ الجمعۃ قال قلت : نعم ! سمعتہ یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : ھی ما بین ان یجلس الامام الی ان تقضی الصلوٰۃ " اھ نیز ترمذی[4] میں حضرت عمرو بن عوفؓ کی حدیث باب سے بھی قولِ ثانی کی تائید ہوتی ہے ." عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] وھو القول الخامس والعشرون فی ترتیب الحافظین فی الشرحین ، وقیل یرد علی الثانی انہ لیس ذلک وقتاً للدعاء واجیب بان الدعاء عندہم یجوز فی سکتات الخطبۃ وکذا یجوز عندہم الدعاء اثناء الصلوٰۃ وان لم یکن من الماثور ، وعندہم فی الدعاء بکلام الناس سعۃ ضد ما عندنا من الضیق فتفسد الصلوٰۃ عندنا بدعاء یشبہ کلام الناس ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص ۲۱۰ و ۲۱۱) باب ذکر الساعۃ التی یستجاب فیہا الدعاء یوم الجمعۃ ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجمعۃ فصل فی ذکر الساعۃ التی تقبل فیہا دعوۃ العبد اذا وافقہا وبیان وقتہا ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص ۹۱) ۱۲ م

قال ان فی الجمعة ساعة لایسأل اللہَ العبدُ فیہا شیئاً الا اٰتاہ اللہ ایاہ. قالوا یارسول اللہ ایة ساعة ھی ؟ قال حین تقام الصلوٰة الی انصراف منہا[1]

بہرحال دونوں قسم کی حدیثوں میں بعض حضرات نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے[1] لیکن اکثر حضرات ان میں کسی ایک کی ترجیح کے قائل ہیں۔ فرجحت الشافعیة حدیث مسلم علی حدیث السنن ورجح الحنفیة والحنابلة حدیث السنن[2].

بہرحال جمعہ کے دن عصر سے مغرب تک تو دعاء وذکر کا اہتمام ہونا ہی چاہئے، ساتھ ساتھ جمعہ کی نماز کے خطبہ سے لیکر نماز سے فارغ ہونے تک بھی اگر امکان دعاء ہو اس کا اہتمام کرلینا چاہئے۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ عہ مَاجَاءَ فِی الِاغْتِسَالِ یَوْمَ الْجُمُعَةِ

"من اتی الجمعة فلیغتسل" امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ سمیت جمہور سلف وخلف کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب نہیں بلکہ سنت ہے، البتہ ظاہریہ اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول[3] منسوب ہے[4]

قائلینِ وجوب حدیث باب میں "فلیغتسل" کے صیغۂ امر سے استدلال کرتے ہیں

---

[1] بان ساعة الاجابة منحصرة فی کلا الوقتین منہم (ای من الموفقین) ابن القیم کما قالہ فی الہدی وحکاہ الحافظ فی الفتح عنہ (ج ۲ ص ۲۵۱) ومنہم الشاہ ولی اللہ فی "حجة اللہ البالغة" فی بیان الجمعة غیر انہ قال بعد ذکر الوقتین: وعندی ان الکل بیان اقرب مظنتہ ولیس تعیینا ام وابن القیم ممن یجزم بہما، واللہ اعلم قال الشیخ: وہو المختار، الملتقط من معارف السنن (ج ۴ ص ۳۱۰ و ۳۱۱) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] تفصیلی دلائل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) ۱۲ مرتب

[3] حکاہ ابن المنذر ثم الخطابی ثم ابن عبد البر فی التمہید وابیٰ ذلک اصحابہ (ای اصحاب مالکؒ) کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۲۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[4] وحکی عن الشافعی واحمد ایضاً ولکن المعتمد عند اصحاب ہؤلاء کلہم (مالک والشافعی واحمد) السنیة والندب دون الوجوب، معارف السنن (ج ۴ ص ۳۲۰) بتغیر من المرتب ۱۲

نیز ان کا استدلال صحیحین میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے بھی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال غسل یوم الجمعۃ واجب علی کل محتلم" (اللفظ للبخاری)[1]
جبکہ جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :

۱۔ ترمذیؒ[2] میں حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی روایت " قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ یوم الجمعۃ فبھا ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل "

۲۔ ترمذیؒ[3] ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت " قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ فاحسن الوضوء ثم اتی الجمعۃ فدنا واستمع وانصت غفرلہ ما بینہ وبین الجمعۃ وزیادۃ ثلثۃ ایام " اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف وضو کا ذکر فرمایا ہے اور غسل کا کوئی تذکرہ نہیں۔

۳۔ حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے بھی جمہور کا استدلال ہے چنانچہ صحیح مسلم[4] میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے " قال بینما عمر بن الخطابؓ یخطب الناس یوم الجمعۃ اذ دخل عثمان بن عفانؓ فعرض بہ عمرؓ فقال ما بال رجال یتأخرون بعد النداء فقال عثمان یا امیر المؤمنین مازدت حین سمعت النداء ان توضأت ثم اقبلت فقال عمرؓ والوضوء ایضاً الم تسمعوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا جاء احدکم الی الجمعۃ فلیغتسل "

وجہ استدلال ظاہر ہے کہ اگر غسل جمعہ واجب ہوتا تو حضرت عثمانؓ غسل کو ہرگز نہ چھوڑتے اور حضرت عمرؓ بھی ان کو لوٹ کر غسل کر کے آنے کا حکم دیتے " اذ لیس فلیس "

جہاں تک قائلین وجوبِ غسل کے دلائل کا تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ غسل کا حکم شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب وہ عارض ختم ہوگیا تو حکم بھی ختم جس کی

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۰ و ۱۲۱) کتاب الجمعۃ، باب فضل الغسل یوم الجمعۃ الخ، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الجمعۃ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۹۱) باب فی الوضوء یوم الجمعۃ ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۹۲) باب فی الوضوء یوم الجمعۃ ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الجمعۃ، نیز یہی حدیث ترمذی میں بھی الفاظ کے فرق کے ساتھ اسی باب (باب ماجاء فی الاغتسال یوم الجمعۃ) میں مذکور ہے۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

تفصیل مسند احمد وغیرہ کی روایت میں موجود ہے "عن ابن عباس وسأله رجل عن الغسل یوم الجمعة أواجبٌ هو؟ قال لا، وسأحدثکم عن بدء الغسل کان الناس محتاجین وکانوا یلبسون الصوف وکانوا یسقون النخل علی ظهورهم وکان مسجد النبی صلی الله علیه وسلم ضیقا متقارب السقف فراح الناس فی الصوف فعرقوا وکان منبر النبی صلی الله علیه وسلم قصیرًا انما هو ثلاث درجات فعرق الناس فی الصوف فثارت ارواحهم ارواح الصوف فتأذی بعضهم ببعض حتی بلغت ارواحهم رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو علی المنبر فقال یاایها الناس اذا جئتم الجمعة فاغتسلوا ولیمس احدکم من اطیب طیب ان کان عنده (قال الهیثمی) فی الصحیح بعضه رواه احمد ورجاله رجال الصحیح"[1]

نیز قائلین وجوب کے دلائل کا ایک جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ احادیث میں غسل کے بارے میں جہاں جہاں صیغۂ امر استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استحباب پر محمول ہے۔
واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ مِنْ كَمْ يُؤْتَى إِلَى الْجُمُعَةِ

امرنا النبی صلی الله علیه وسلم ان نشهد الجمعة من قباء "

یہاں دو مسئلے بحث طلب ہیں:

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں ان کو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کے لئے آنا واجب ہے۔

امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جو شخص شہر سے اتنی دور رہتا ہو کہ شہر میں نماز جمعہ کیلئے آکر رات سے پہلے پہلے اپنے گھر واپس پہنچ سکے اس پر واجب ہے کہ وہ جمعہ میں شرکت کرے اور جو اس سے زیادہ دور رہتا ہو اس پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں۔ بعض حضرات حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال

---

[1] مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۷۲) باب حقوق الجمعۃ من الغسل والطیب ونحو ذلک ۱۲ مرتب

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مرفوعہ فی الباب سے ہے "الجمعة علی من آواہ اللیل الی اھلہ" لیکن امام احمدؒ وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس بارے میں ان کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کو اذانِ جمعہ سنائی دیتی ہو یعنی جو شخص شہر سے اتنی دور ہو کہ اسے اذان کی آواز نہ آتی ہو تو اس پر جمعہ واجب نہیں۔ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا اور ابن العربیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے[1]۔

امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو یا شہر کی فِناء میں، فِناء سے باہر رہنے والوں پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں اور فناء کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ شہر کی ضروریات جہاں تک بھی پوری ہوتی ہوں وہاں تک کا علاقہ شہر میں داخل ہے۔ اس باب میں امام ترمذی کا مقصد اسی مسئلہ کو بیان کرنا تھا۔

تحقیق الجُمُعة فی القُریٰ

دوسرا مسئلہ جمعہ فی القُریٰ کا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صحت جمعہ کیلئے مصر (یا قریۂ کبیرہ) شرط ہے اور دیہات وغیرہ میں جمعہ جائز نہیں۔ پھر مصر کی تحدید میں مشائخ حنفیہ کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے اس طرح تعریف کی کہ "وہ بستی جس میں سلطان یا اس کا نائب موجود ہو" بعض نے کہا کہ "وہ بستی جس کی سب سے بڑی مسجد اس کی آبادی کے لئے کافی نہ ہو" بعض نے کہا کہ "وہ بستی جس میں بازار ہوں"[3] غرض اس طرح مختلف تعریفیں کی گئی ہیں لیکن تحقیق یہ ہے کہ مصر کی کلی طور پر کوئی جامع مانع تعریف نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کا مدار عُرف پر ہے اگر عُرف میں کسی بستی کو شہر یا قصبہ سمجھا جاتا ہو تو وہاں نماز جائز ہے ورنہ نہیں۔

امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک جمعہ کیلئے مصر شرط نہیں بلکہ گاؤں میں بھی جمعہ ہوسکتا ہے[2]، اس مسئلہ میں ہمارے دور کے غیر مقلدین نے انتہائی غلو سے کام لیا ہے اور وہ نہ صرف گاؤں بلکہ جنگل میں بھی جمعہ کے قائل ہیں۔

---

[1] کما فی العمدۃ، انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۳۴۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ان حضرات کا استدلال غالباً حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے جو سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۱ باب من تجب علیہ الجمعۃ) میں مروی ہے "الجمعة علی کل من سمع النداء" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] وقیل ما فیہ اربعۃ آلاف رجال، الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۹۹) وفی جامع الرموز عن المضمرات قول [illegible]

قائلین جواز کے دلائل | ان کا پہلا استدلال آیتِ قرآنی[1] " إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِن يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ " میں " فَاسْعَوْا " کے عموم سے ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں " سعی الی الجمعۃ " کو ندا پر موقوف کیا گیا ہے اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ ندا کہاں ہونی چاہیئے کہاں نہیں؟ اور قریہ میں جب ندا نہ ہوگی تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔[2]

ان کا دوسرا استدلال ابو داؤد[3] وغیرہ میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت سے ہے فرماتے ہیں " ان اوّل جمعة جمعت فی الاسلام بعد جمعة جمعت فی مسجد

---

[1] جزء ۲۸ رقم الآیۃ ۹ ۔ سورۃ الجمعۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] لیکن حجۃ الاسلام حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی آیت سے مسلک احناف کو ثابت کیا ہے چنانچہ جب حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ " اوثق العری فی الجمعۃ فی القریٰ " آپ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو ارشاد فرمایا " بھئی میں زیادہ تو جانتا نہیں لیکن اتنا کہتا ہوں کہ گاؤں میں جمعہ کا عدم جواز قرآن مجید سے ثابت ہے دیکھو فرمایا گیا ہے " یاایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللّٰہ " اس میں جمعہ کے لئے سعی کا حکم دیا گیا ہے جس کے معنیٰ ہیں دوڑنا اور لپک کر چلنا سعی کی نوبت وہیں آسکتی ہے جہاں لمبی مسافت طے کرنی ہو اور گاؤں میں ایسا نہیں ہوتا۔

پھر فرمایا گیا " وذروا البیع " یعنی خرید و فروخت چھوڑ دو معلوم ہوا کہ جمعہ کا حکم ایسی جگہ کیلئے ہے جہاں کوئی بڑا بازار اور منڈی وغیرہ ہو اور لوگ وہاں خرید و فروخت کے معاملات میں بہت زیادہ مصروف و منہمک ہوں گاؤں میں ایسی مصروفیت کے بازار کہاں؟

آگے فرمایا گیا ہے " فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللّٰہ " یعنی بعد نماز زمین میں پھیل کر اپنے ذرائع آمدنی اور دیگر مشاغل میں مصروف ہونیکا حکم ہے اس سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ایسے مقام پر اس سلسلہ کے مشاغل کثیر تعداد میں اور بہت پھیلے ہوئے ہونے چاہئیں " ماہنامہ البلاغ (ج ۲ ۱۶ شمارہ ۲ صفر المظفر ۱۴۰۲ھ ص ۴۱ و ۴۲) ۔ " دارالعلوم دیوبند کی فقہی خدمات " ۱۲ رشید اشرف نصرہ اللّٰہ بعیوب نفسہ

[3] (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعۃ فی القریٰ، واخرجہ البخاری بتغیر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) کتاب الجمعۃ باب الجمعۃ فی القریٰ والمدن ۱۲ مرتب عفی عنہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ لجمعۃ جمعت بجواثیٰ (علی وزن نُعَالٰی) قریۃ من قری البحرین۔ قال عثمان (شیخ ابی داؤد) قریۃ من قری عبد القیس "۔ اس میں جواثیٰ کو قریہ قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظِ قریہ عربی محاورہ میں بسا اوقات شہر کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں مکہ مکرمہ اور طائف[1] کیلئے لفظ قریہ استعمال ہوا ہے حالانکہ یہ باتفاق شہر ہیں، اسی طرح حدیث بالا میں بھی لفظ قریہ شہر کے معنی میں آیا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جواثیٰ کے بارے میں امام جوہری نے "صحاح" میں، علامہ زمخشری نے کتاب البلدان میں لکھا ہے کہ " ان جواثیٰ اسم حصن بالبحرین لعبد القیس " (گویا قلعہ کے نام پر اس علاقہ کا نام پڑ گیا) اور حصن یعنی قلعہ چھوٹے گاؤں میں نہیں ہوتا بلکہ بڑے شہروں میں ہوتا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ جواثیٰ ایک بڑا شہر[2] تھا بلکہ علامہ نیموی رحمہ اللہ نے آثار السنن[3] میں متعدد اصحاب سیر کے حوالہ سے ثابت کیا ہے کہ یہ شہر زمانۂ جاہلیت ہی سے تجارت کا بڑا مرکز اور منڈی تھا اور جاہلیت کے شعراء نے بھی اپنے اشعار میں اس کا اسی حیثیت سے تذکرہ کیا ہے[4]۔ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں حضرت

---

[1] چنانچہ ارشاد ہے " وقالوا لولا نزل ہذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم " سورۃ الزخرف آیت ۳۱ پارہ ۲۵۔ اس آیت میں قریتین سے مراد مکہ اور طائف ہیں چنانچہ روح المعانی میں من القریتین کی تفسیر " من احدی القریتین مکۃ و الطائف " کے ساتھ کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۱۳ جزء ۲۵ ص ۸، سورۃ الزخرف آیت ۳۱) ۱۲ مرتب

[2] علامہ نیموی رحمہ اللہ نقل کرتے ہیں: قال العلامۃ العینی فی عمدۃ القاری حتی قیل کان یسکن فیہا فوق اربعۃ آلاف نفس والقریۃ لاتکون کذلک انتہی کلامہ۔ اسی مقام پر علامہ نیموی رحمہ اللہ نے لکھا ہے " قال ابو عبید البکری فی معجمہ: ہی مدینۃ بالبحرین لعبد القیس۔ وحکی ابن التین عن الشیخ ابی الحسن اللخمی انہا مدینۃ وکذلک، قال فی المبسوط انہا مدینۃ بالبحرین، کذا فی آثار السنن والتعلیق الحسن (ص ۲۲۱) باب اقامۃ الجمعۃ فی القری ۱۲ رشید اشرف

[3] (ص ۲۲۱) باب اقامۃ الجمعۃ فی القری، علامہ نیموی رحمہ اللہ نے اس مقام پر جواثیٰ کے بارے میں محققانہ کلام کیا ہے۔ فلیراجع ۱۲ م

[4] قال امرؤ القیس ؎ ورحنا کأنا من جواثی عشیۃ نعالی النعاج بین عدل ومحقب

(قال العینی) یرید (ای امرؤ القیس) کأنا من تجار جواثی لکثرۃ ما معہم من الصید، واراد کثرۃ امتعۃ تجار جواثی، قلت: کثرۃ الامتعۃ تدل غالبًا علی کثرۃ التجار، وکثرۃ التجار تدل علی ان جواثی مدینۃ قطعًا، لان القریۃ لایکون فیہا تجار کثیرون غالبًا عادۃً۔ عمدۃ القاری (ج ٦ ص ۱۸۷) باب الجمعۃ فی القری والمدن ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

علاء بن الحضرمی رضی یہاں کے گورنر[1] تھے ہٰذا جواثی کے شہر ہونے میں کوئی شک نہیں اور روایت ابن عباس رضی حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہوسکتی بلکہ یہ روایت تو خود حنفیہ کی دلیل بنتی ہے جیساکہ انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

قائلین جواز جمعہ فی القریٰ کا تیسرا استدلال ابوداؤد میں حضرت عبدالرحمٰن بن کعب بن مالک رضی کی روایت سے ہے وہ اپنے والد کے بارے میں نقل کرتے ہیں " کان اذا سمع النداء یوم الجمعة ترحم لاسعد بن زرارة رای دعالہ بالرحمة فقلت لہ اذا سمعت النداء ترحمت لاسعد بن زرارة قال لانہ اول من جمع بنا فی هزم[2] النبیت من حرة بنی بیاضة فی نقیع[3] یقال لہ نقیع الخضمات . قلت کم انتم یومئذ؟ قال : اربعون[4] " اس سے معلوم ہوا کہ چالیس آدمیوں کی بستی میں جمعہ پڑھا جاسکتا ہے۔

---

[1] حضرت صدیق اکبر کے زمانہ میں جب عرب میں فتنۂ ارتداد رونما ہوا تو بحرین میں مرتدین کی ایک بڑی جماعت نے جواثی کا محاصرہ کرلیا۔ اہل جواثی ایمان پر مضبوطی کے ساتھ قائم تھے اور انہوں نے جواثی کے قلعہ میں پناہ لے رکھی تھی۔ جب یہ مرتدین کے مقابلہ میں کمزور ہوئے تو عبداللہ بن حذق نامی شاعر نے اپنا ایک قصیدہ حضرت ابوبکر صدیق رضی کی خدمت میں مدد طلب کرنے کی غرض سے بھیجا جس کے دو شعر یہ ہیں ؎

الا ابلغ ابابکر سلاما ⁂ وفتیان المدینة اجمعینا ⁂ فہل لک فی شباب منک امسوا ⁂ اساریٰ فی جواثی محاصرینا

اس موقعہ پر حضرت ابوبکر صدیق رضی نے حضرت علاء ابن الحضرمی رضی کو مرتدین سے مقابلہ کیلئے بھیجا، حضرت علاء رضی نے قتال شدید کے بعد مرتدین کو مغلوب کیا اور ایک مدت تک جواثی میں بحیثیت گورنر مقیم رہے، دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۳۱) ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

[2] الہزم المکان المطمئن من الارض والنبیت ابو حی من الیمن اسمہ مالک بن عمرو ، والحرة : الارض ذات الحجارة السوداء ، وحرة بنی بیاضة قریة علی میل من المدینة وبنو بیاضة بطن من الانصار۔ التہذیب لابن القیم فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری والمعالم للخطابی (ج ۲ ص ۱۰) باب الجمعة فی القریٰ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ ولاخوتہ

[3] النقیع بطن من الارض یستنقع فیہ الماء مدة فاذا نضب الماء انبت الکلأ ، وقد یصحفہ اصحاب الحدیث فیروونہ " البقیع " بالباء والبقیع بالمدینة موضع القبور، معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری ۱۲ مرتب

[4] ومعنی الحدیث انہ (ای اسعد بن زرارة) جمع فی قریة یقال لہا ہزم النبیت کانت فی حرة بنی بیاضة فی المکان الذی یجتمع فیہ الماء واسمہ نقیع الخضمات علی میل من المدینة، تہذیب لابن القیم فی ذیل المختصر والمعالم للمنذری والخطابی (ج ۲ ص ۱۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ جمعہ اپنے اجتہاد سے فرضیت جمعہ سے پہلے ہی پڑھ لیا تھا، اس کی تفصیل مصنف[1] عبدالرزاق میں صحیح سند کے ساتھ حضرت محمد بن سیرین رحمہ اللہ سے مروی ہے فرماتے ہیں "جمع اهل المدينة قبل ان يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل ان تنزل الجمعة وهم الذين سموها الجمعة فقالت الانصار: لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة ايام وللنصارى ايضاً مثل ذلك فهلمّ فلنجعل يوما نجتمع ونذكر الله ونصلي ونشكره فيه اوكما قال. فقالوا: يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوه يوم العروبة وكانوا يسمّون يوم الجمعة يوم العروبة فاجتمعوا الى اسعد بن زُرارة فصلّى بهم يومئذٍ ذكّرهم فسمّوه الجمعة حتى اجتمعوا اليه فذبح لهم اسعد بن زُرارة شاة فتغدّوا وتعشّوا من شاة واحدة وذلك لقلّتهم فانزل الله فى ذلك بعد ذلك " إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ " یہ حدیث اس پر صریح ہے کہ یہ جمعہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے اپنے اجتہاد سے پڑھا تھا اور اس وقت تک جمعہ کے احکام نازل بھی نہیں ہوئے تھے لہٰذا اس واقعہ سے کوئی استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

شوافع کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلا جمعہ قبا سے آتے ہوئے محلۂ بنی سالم میں ادا کیا ہے[2] اور یہ ایک

---

[1] (ج ۳ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) کتاب الجمعۃ، باب اول من جمّع، رقم الحدیث ۵۱۴۴، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] علامہ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ "سیرت المصطفیٰ" (ج ۱ ص ۳۰۱، پہلی نماز جمعہ اور پہلا خطبہ) میں لکھتے ہیں:
"قبا میں چند روز قیام فرما کر جمعہ کے روز مدینہ منورہ کا ارادہ فرمایا اور ناقہ پر سوار ہوئے، راستہ میں محلہ بنی سالم پڑتا تھا وہاں پہنچ کر جمعہ کا وقت آ گیا وہیں جمعہ کی نماز ادا فرمائی۔ یہ اسلام میں آپ کا پہلا خطبہ اور پہلی نماز جمعہ تھی، انتہی

وعن کعب بن عجرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمّع اول جمعۃ حین قدم المدینۃ فی مسجد بنی سالم فی مسجد عاتکۃ، علامہ نیموی رحمہ اللہ آثار السنن (ص ۲۲۲، باب اقامۃ الجمعۃ فی القری) میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں " رواہ عمر بن شبۃ فی اخبار المدینۃ ولم اقف علی اسنادہ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

چھوٹا سا گاؤں تھا[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ محلہ بنی سالم مدینہ طیبہ کے مضافات میں داخل تھا[2] لہٰذا اس میں جمعہ پڑھنا مدینہ طیبہ میں جمعہ پڑھنے کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ سیر کی کتابوں میں "أوّل جمعة صلاها بالمدينة" کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

شوافع کا پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ[3] وغیرہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے "انهم كتبوا الى عمر يسألونه عن الجمعة فكتب جمّعوا حيث كنتم"

علامہ عینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ "معناه حيث كنتم من الامصار"

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ "حیث" یہاں اپنے ظاہری عموم پر محمول نہیں ہے کیونکہ ظاہری عموم کا تقاضا یہ ہے کہ صحراؤں میں بھی جمعہ جائز ہو حالانکہ صحراؤں میں جمعہ کے عدم جواز پر امت کا اجماع ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں "ان كان هذا حديثاً يعني ثابتاً ولا ادري كيف هو فمعناه في اى قرية كنتم" نقله البيهقي في المعرفة[4]۔ تو جس طرح امام شافعیؒ نے "حیث" کے عموم کو "قریٰ" کے ساتھ مخصوص کیا اسی طرح حنفیہ اس کو "امصار" کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں اور حنفیہ کی تخصیص تین وجوہ سے راجح ہے ایک[5] یہ کہ دوسرے دلائل جمعہ کیلئے اشتراطِ مصر پر دلالت کرتے ہیں کما سیأتی دوسرے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی تخصیص کو ثابت کرنے کے بعد بھی ان کا مسلک

---

[1] قال البيهقي في معرفة السنن والآثار وروينا عن معاذ بن موسى بن عقبة ومحمد بن اسحاق ان النبي صلى الله عليه وسلم حين ركب من بني عمرو بن عوف في هجرته الى المدينة مرّ على بني سالم وهي قرية بين قباء والمدينة فادركته الجمعة وصلى فيهم الجمعة وكانت اول جمعة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم انتهى، آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامة الجمعة في القرى۔

[2] قال النيموي: وبنو سالم كانت محلة من محلات المدينة بشيء من الفصل، آثار السنن (ص ۲۳۳) پھر التعلیق الحسن میں تحریر فرماتے ہیں: قلت ويدل على ما قالوا ان محلاتها كانت متفرقة ثم ما عبروا ذلك الموضع بالمدينة حيث قالوا فكانت اول جمعة صلاها بالمدينة واما ما قال البيهقي: هي قرية بين قباء والمدينة فهذا انما هو بالتاويل ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ الجلی والخفی

[3] پچھلا حاشیہ ملاحظہ فرمایئے ۱۲ مرتب

[4] (ج ۲ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) من كان يرى الجمعة في القرى وغيرها ۱۲ مرتب

[5] كذا في آثار السنن (ص ۲۳۴) باب اقامة الجمعة في القرى ۱۲ م

ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے نزدیک بھی ہر قریہ میں نماز درست نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ اس میں چالیس آزاد آدمی موجود ہوں بلکہ بعض روایات میں انہوں نے چالیس گھروں کی شرط لگائی ہے۔
تیسرے[2] اس لئے کہ دراصل اس حدیث کا پورا واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں حضرت ابوہریرہؓ علاء ابن الحضرمیؓ کی جگہ بحرین کے گورنر بنا دیئے گئے تھے[1] انہوں نے وہیں سے حضرت عمرؓ سے یہ سوال کیا تھا کہ ہم یہاں جمعہ پڑھیں یا نہیں؟ اور ظاہر ہے کہ جہاں گورنر مقیم ہو وہاں جمعہ نہ ہونے کا کوئی سوال نہیں اس لئے جواب میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "جمّعوا حیثما کنتم" یعنی "جمّعوا حیثما کنتم من المدن"۔

اور اس روایت سے غیر مقلدین جنگلوں میں جمعہ پڑھنے پر جو استدلال کرتے ہیں وہ تو بالکل ہی لغو ہے اس لئے کہ اگر اقامتِ جمعہ میں اتنا عموم ہوتا تو حضرت ابوہریرہؓ کے اس سوال کے کوئی معنی ہی نہ تھے یہ سوال خود اس پر دلالت کرتا ہے کہ جمعہ کو صحابہ کرامؓ ہر جگہ جائز نہیں سمجھتے تھے۔
شافعیہ نے اپنی دلیل میں بعض دوسرے[2] آثار بھی پیش کئے ہیں لیکن سنداً وہ سب ضعیف ہیں اور علامہ نیمویؒ نے آثار السنن[3] میں ان کا مفصل جواب دیا ہے

قائلین عدم جواز کے دلائل

① صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفات جمعہ کے دن ہوا تھا[4] پھر

---

[1] کما فی معجم البلدان لابن مردویہ انظر التعلیق الحسن علی آثار السنن (۲۳۴) ۱۲

[2] چنانچہ مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۱۷۰، کتاب الجمعۃ، باب القری الصغار، رقم ۵۱۸۵) میں حضرت نافع سے مروی ہے "قال کان ابن عمرؓ یری اہل المیاہ بین مکۃ والمدینۃ یجمّعون فلا یعیب علیہم"۔
لیکن علامہ نیمویؒ فرماتے ہیں (آثار السنن ص ۲۳۵) قلت یعارضہ مارواہ ابن المنذر علی ما قال الحافظ فی التلخیص (ج ۲ ص ۵۴، کتاب الجمعۃ تحت رقم ۶۲۱) عن ابن عمرؓ انہ کان یقول: لاجمعۃ الا فی المسجد الاکبر الذی یصلی فیہ الامام" ۱۲ رشید اشرف

[3] (ص ۲۳۵) باب اقامۃ الجمعۃ فی القری، دیکھئے "التعلیق الحسن" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] کما فی روایۃ عمر بن الخطابؓ ان رجلاً من الیہود قال لہ یا امیر المومنین آیۃ فی کتابکم تقرؤنہا لو علینا معشر الیہود نزلت لاتخذنا ذلک الیوم عیداً قال ای آیۃ قال "الیوم اکملت لکم دینکم الخ" قال عمر قد عرفنا ذلک الیوم والمکان الذی نزلت فیہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو قائم بعرفۃ یوم جمعۃ"۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الایمان باب زیادۃ الایمان ونقصانہ۔ نیز مزید روایات اور تفصیل کے لئے دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار السنن للنیموی (ص ۲۳۷) باب لاجمعۃ الا فی مصر جامع" ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روز عرفات میں جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی[1] اس کی وجہ بجز اس کے کوئی نہیں ہوسکتی کہ جمعہ کے لئے مصر شرط ہے۔

بعض شافعیہ جمعہ نہ پڑھنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مسافر تھے لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ آپ کے ساتھ ایک بہت بڑی جماعت مقیمین کی تھی کیونکہ سارے اہل مکہ مقیم تھے اور ان پر جمعہ واجب تھا لہٰذا سوال یہ ہوتا ہے کہ آپؐ نے ان کے جمعہ کا انتظام کیوں نہیں فرمایا اور مسافر پر اگرچہ جمعہ واجب نہیں ہوتا لیکن اس کے لئے جمعہ ناجائز بھی نہیں اس لئے اگر آپ وہاں جمعہ کی نماز پڑھتے تو آپؐ کی نماز بھی ادا ہوجاتی اور مقیمین کی بھی۔ اس کے باوجود آپؐ نے نہ خود جمعہ پڑھا نہ مقیمین کو پڑھنے کا حکم دیا حالانکہ اس موقعہ پر آپؐ کا خطبہ دینا بھی ثابت ہے لہٰذا آپ کے جمعہ نہ پڑھنے کی توجیہ صرف یہی ہوسکتی ہے کہ وہاں جمعہ جائز نہ تھا۔

(۲) صحیح بخاریؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے فرماتے ہیں "ان اول جمعة جمعت بعد جمعة فی مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مسجد عبد القیس بجواثی من البحرین" اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ جمعہ سنہ ۱ھ میں (بلکہ اس سے قبل ہی) فرض ہوچکا تھا[2] اور جواثی میں بنو عبد القیس کا جمعہ پڑھنا سنہ ۶ھ کے بعد کا واقعہ ہے، کیونکہ بنو عبد القیس نے اقامت جمعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے واپس آنیکے بعد

---

[1] عن جابر بن عبد اللہ فی حدیث طویل فی حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فاجاز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اتی عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها حتی اذا زاغت الشمس امر بالقصوی فرحلت له فاتی بطن الوادی، فخطب الناس الی ان قال (ای جابر بن عبد اللہ) ثم اذن ثم اقام فصلی الظہر ثم اقام فصلی العصر ولم یصل بینہما شیئاً۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۷) کتاب الحج باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[2] (ج ۱ ص ۱۲۲) باب الجمعة فی القری والمدن ورواہ ابو داؤد فی سننه (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعة فی القری) بتغیر فی اللفظ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] قال البیہقی فی معرفة السنن والآثار وروینا عن معاذ بن موسی بن عقبة ومحمد بن اسحاق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین رکب من بنی عمرو بن عوف فی ہجرته الی المدینة مر علی بنی سالم وہی قریة بین قباء والمدینة فادرکته الجمعة وصلی فیہم الجمعة فکانت اول جمعة صلاہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم انتہی۔ آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامة الجمعة فی القری ۱۲۔

کی تھی اور بنو عبد القیس کا وفد فرضیت حج کے بعد آیا ہے چنانچہ مسند احمد[1] میں تصریح[2] ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جو احکام دیے ان میں حج کا حکم بھی شامل تھا اور حج کی فرضیت سنہ ۶ھ میں ہوئی[2] اور اصحاب سِیَر نے وفدِ عبد القیس کی آمد سنہ ۸ھ[3] میں بتائی ہے لہذا جواثیٰ میں جمعہ کی اقامت سنہ ۸ھ کے بعد یا کم از کم سنہ ۶ھ کے بعد ہوئی۔ اب غور طلب بات یہ ہے کہ ان چھ یا آٹھ سال کی مدت میں حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت کے مطابق مسجد نبوی کے سوا کسی بھی جگہ جمعہ قائم نہیں ہوا حالانکہ سنہ ۶ھ تک اسلام دور دراز کی بستیوں تک پہنچ چکا تھا اور بےشمار بستیاں مسلمانوں کے قبضے میں آگئی تھیں اور سنہ ۷ھ میں خیبر بھی فتح ہو چکا تھا[4] اس طویل مدت میں مسجد نبوی کے سوا کسی اور جگہ جمعہ کا قائم نہ ہونا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز نہیں۔

(۳) صحیح بخاری[5] میں حضرت عائشہؓ کی معروف روایت ہے "قالت کان الناس ینتابون[6]

---

[1] دیکھیے "اعلاء السنن" (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القریٰ ۱۲

[2] وفرض الحج کان سنۃ ست علی الاصح کما ذکرہ الحافظ، کذا فی اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القریٰ ۱۲ مرتب

[3] وقد جزم القاضی عیاضؒ بان قدوم وفد عبد القیس کان فی سنۃ ثمان قبل فتح مکۃ کما ذکرہ الحافظ ایضاً ویؤیدہ امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایاہم بالحج فکان قدومہم بعد فرض الحج بیقین واما قول الحافظ ان القاضی تبع فیہ الواقدی ففیہ ان الواقدی حجۃ فی المغازی والسیر لاسیما وقد وافقہ ابن اسحاق ایضاً فانہ ذکر وفد عبد القیس فی سنۃ الوفود کما فی سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۳۶۶) فقد توافقا علی وفودہم بعد فرض الحج واختلفا فی تعیین السنۃ فقال الواقدی سنۃ ثمان قبل الفتح وقال ابن اسحاق سنۃ تسع بعد الفتح والتوفیق بینہما انہ کان لعبد القیس وفادتان احداہما قبل الفتح والاخریٰ بعدہ کما تبین ذلک للحافظ ایضاً، وطالع للتفصیل اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القریٰ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[4] دیکھیے سیرۃ المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم للشیخ الکاندھلویؒ (ج ۲ ص ۴۱۴ تا ۴۲۴) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این تؤتی الجمعۃ وعلی من تجب ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] قولہ ینتابون الجمعۃ ای یحضرونہا بالنوبۃ وہو من الانتیاب من النوبۃ وہو المجیٔ نوباً ویروی یتناوبون من النوبۃ ایضاً، حاشیہ بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) بحوالۂ عینی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

الجمعة من منازلهم والعوالی[1] الخ "اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ "عوالی" باریاں مقرر کرکے جمعہ میں شریک ہونے کیلئے مدینہ طیبہ آیا کرتے تھے اگر چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز ہوتا تو ان کو جمعہ کیلئے باریاں مقرر کرکے مدینہ آنے کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ "عوالی" ہی میں جمعہ قائم کرسکتے تھے۔

(۴) مصنف[2] ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ کا اثر مروی ہے" لاتشریق ولاجمعة الا فی مصر جامع "یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے۔

علامہ[3] نووی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ اثر سنداً ضعیف ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اثر متعدد[4] اسانید سے مروی ہے، ان میں سے "حارث[5] اعور" کا طریق[6] بلاشبہ ضعیف ہے لیکن

---

[1] العوالی جمع العالیہ وہی مواضع وقری تقرب مدینۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من جہۃ المشرق من میلین الی ثمانیۃ امیال وقال: ادناہا من اربعۃ امیال، حاشیۃ البخاری (ج۱ ص۱۲۳) ۱۲م

[2] (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لاجمعۃ ولاتشریق الا فی مصر جامع ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۳۹) باب لاجمعۃ الا فی مصر جامع ۱۲ مرتب

[4] تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے "التعلیق الحسن علی آثار السنن" باب لاجمعۃ الا فی مصر جامع (ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب

[5] ہو الحارث بن عبد اللہ الاعور الہمدانی بسکون المیم الحوتی بضم المہملۃ وبالمثناۃ فوق، الکوفی ابو زہیر صاحب علیؓ کذبہ الشعبی فی رأیہ، ورمی بالرفض، وفی حدیثہ ضعف، ولیس لہ عند النسائی سوی حدیثین۔ مات فی خلافۃ ابن الزبیرؓ۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۴۱ رقم ۴۰ من حرف الحاء المہملۃ)

وفی حاشیۃ التقریب: والحارث الاعور ویقال الخارفی نسبۃ الی بطن من ہمدان ویقال الحوتی نسبۃ الی الحوت بطن من ہمدان: ایضاً وکان الحارث فقیہاً رافضیاً ویفضل علیاً علی ابی بکر، متشیعاً غالیاً، وقد وثقہ ابن معین والنسائی واحمد بن صالح وابن ابی داؤد وغیرہم، وتکلم فیہ الثوری وابن المدینی وابو زرعۃ وابن عدی والدارقطنی وابن سعد وابو حاتم وغیرہم ومن جرحہ اما لتشیعہ او اما لغیر ذلک، والصحیح ان التشیع لیس بجرح فی الروایۃ و المدار علی الظن بصدق الراوی او کذبہ، والجرح الذی لم یفسر لم یقبل، ولذا حمل قول من کذبہ علی الکذب والرأی و العقیدۃ ولذا قال الذہبیؒ: والجمہور علی توہینہ مع روایتہم لحدیثہ فی الابواب قال: والظاہر ان الشعبی یکذب حکایاتہ لا فی الحدیث اھ۔ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[6] اخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۶۷، رقم ۵۱۷۵، باب القری الصغار) ولفظہ لاجمعۃ ولاتشریق الخ ۱۲ مرتب

مصنف[1] ابن ابی شیبہ، مصنف[2] عبدالرزاق اور کتاب[3] المعرفۃ للبیہقی میں بھی اثر ابو عبدالرحمن سلمی کے طریق سے مروی ہے جو بالکل صحیح ہے چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "الدرایۃ[4] فی تخریج احادیث الھدایۃ" میں مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے یہ اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "و اسنادہ صحیح"۔

⑤ صحیح بخاری[5] میں حضرت انسؓ کے بارے میں مروی ہے "کان انس فی "قصرہ" احیانًا یجمع واحیانًا لایجمع وھو (ای القصر) بالزاویۃ علی فرسخین" اور "احیانًا یجمع" کی تفسیر مصنف[6] ابن ابی شیبہ کی روایت میں یہ مروی ہے کہ وہ جمعہ پڑھنے کے لئے بصرہ جایا کرتے تھے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ فِي وَقْتِ الْجُمُعَةِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعۃ حین تمیل الشمس۔

جمہور کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زوال شمس کے متصل بعد آپ جمعہ کی نماز پڑھ لیتے تھے چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے، البتہ

---

[1] (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لاجمعۃ ولاتشریق الا فی مصر جامع۔ نیز ابن ابی شیبہ نے عباد ابن العوام عن ابن عامر عن حماد عن ابراہیم کے طریق سے حضرت حذیفہؓ کا بھی اثر نقل کیا ہے، قال: لیس علی اہل القری جمعۃ انما الجمعۃ علی اہل الامصار مثل المدائن ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاہ

[2] (ج ۳ ص ۱۶۸، رقم ۵۱۷۷) باب القری الصغار ۱۲ سیفی عفی عنہ

[3] دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب، [4] (ج ۱ ص ۲۱۴/رقم ۲۷۵) باب الجمعۃ ۱۲ مرتب

[5] (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این تؤتی الجمعۃ وعلی من تجب۔ نیز عائشہ بنت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے "قالت کان ابی یکون من المدینۃ علی ستۃ امیال او ثمانیۃ فکان ربما یشھد الجمعۃ بالمدینۃ وربما لم یشھدھا، مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۱۶۳، رقم ۵۱۵۷) باب من یجب علیہ شھود الجمعۃ، واخرجہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۲، باب من کم تؤتی الجمعۃ) بتغییر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[6] (ج ۲ ص ۱۰۲، من کم تؤتی الجمعۃ) عن البختری قال رایت انسًا شھد الجمعۃ من الزاویۃ وھی فرسخان من البصرۃ۔ گویا روایت بخاری کا مطلب یہ ہوا "قد یصلی الجمعۃ وقد یترکھا۔ وقد یصلی الظھر فی الزاویۃ ویصلی الجمعۃ فی جامع البصرۃ" ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جمعہ زوال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے۔ ان کے نزدیک ضحوۂ کبریٰ سے نماز جمعہ کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔[1]

ان کا استدلال سہل بن سعد کی مشہور روایت سے ہے " ماکنّا نتغدّی فی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نقیل الابعد الجمعۃ "[2] وجہ استدلال یہ ہے کہ " غداء " عربی زبان میں اس کھانے کو کہتے ہیں جو طلوع شمس کے بعد اور زوال سے پہلے پہلے کھایا جائے، لہٰذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابۂ کرامؓ زوال سے پہلے کا کھانا جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے، اس طرح جمعہ لازماً زوال سے بہت پہلے ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ لفظ " غداء " لغت میں زوال سے پہلے کے کھانے کیلئے آتا ہے لیکن اگر کوئی شخص دوپہر کا کھانا زوال کے بعد کھائے تو اس پر بھی توسعاً بلکہ عرفاً " غداء " کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کے بارے میں فرمایا " ھلمّوا الی الغداء المبارك "[3] اس سے یہ استدلال کسی کے نزدیک درست نہیں کہ سحری طلوع آفتاب کے بعد کھائی جا سکتی ہے۔

امام احمدؒ کے استدلال کے بالمقابل امام بخاریؒ نے وقت جمعہ پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں " وكانوا اذا راحوا الی الجمعۃ راحوا فی ھیئتھم "

---

[1] ومعہ شرذمۃ قلیلۃ من السلف والشوکانی من المتاخرین وتبعہم صاحب " التعلیق المغنی " کذا فی التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۲) باب من اجاز الجمعۃ قبل الزوال ۱۲ مرتب

[2] ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی القائلۃ یوم الجمعۃ، واخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۸) باب قول اللہ عز وجل " فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ " ولفظہ " ماکنا نقیل ولا نتغدی الا بعد الجمعۃ، وہکذا عند ابن ماجہ فی سننہ (ص ۷۷) باب ما جاء فی وقت الجمعۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[3] پوری روایت اس طرح ہے: عن العرباض بن ساریۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یدعو الی السحور فی شہر رمضان قال: ھلمّوا الخ "۔ نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) کتاب الصیام باب دعوۃ السحور، نیز مقدام بن معدیکرب سے مرفوعاً مروی ہے: قال علیکم بغداء السحور فانہ ہو الغداء المبارک " نیز خالد بن معدان سے مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لرجل: ھلمّ الی الغداء المبارک یعنی السحور، نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) باب تسمیۃ السحور غداء ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ [4] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) باب وقت الجمعۃ اذا زالت الشمس ۱۲ مرتب

اس میں جمعہ کے لئے "رواح" سے تعبیر کیا گیا ہے اور لفظ "رواح" زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔

امام احمدؒ کا ایک قوی استدلال حضرت عبداللہ بن سیدان السلمیؓ کی روایت[1] سے ہے" قال شهدت يوم الجمعة مع ابى بكر وكانت صلوته وخطبته قبل نصف النهار ثم شهدتها مع عمر وكانت صلوته وخطبته الى ان أقول انتصف النهار ثم شهدتها مع عثمان فكانت صلوته وخطبته الى ان اقول زال النهار فما رأيت احداً عاب ذلك ولا انكره"

اس حدیث کے جواب میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ فرمایا کہ عبداللہ بن سیدان ضعیف ہے[2]۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے واقعہ یہ ہے کہ عبداللہ بن سیدان کبار تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن عبدالبرؒ نے ان کو صحابہ میں سے شمار کیا ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے[3] لہذا اس حدیث کو سند کی کی بنیاد پر رد نہیں کیا جا سکتا۔

البتہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ انتصاف نہار اگرچہ ایک آنی چیز ہے لیکن توسعاً اس کا اطلاق ایک طویل وقت پر ہوتا ہے یہاں تک کہ مابعد الزوال کو بعض اوقات نصف النہار

---

[1] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۷) کتاب الجمعۃ، باب صلاۃ الجمعۃ قبل نصف النہار، واخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۷) من کان یقیل بعد الجمعۃ ویقول ہی اول النہار، نیز علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۵۶) میں لکھا ہے کہ اس روایت کو امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور امام بخاری کے شیخ ابونعیم نے کتاب الصلاۃ میں روایت کیا ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[2] (قال النیموی فی التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۴) باب من اجاز الجمعۃ قبل الزوال) قلت قال الحافظ فی الفتح رجالہ ثقات الا عبداللہ بن سیدان وہو بکسر المہملۃ بعدہا تحتانیۃ ساکنۃ فانہ تابعی کبیر الا انہ غیر معروف العدالۃ قال ابن عدی: المجہول وقال البخاری لایتابع علی حدیثہ انتہی وقال الذہبی فی المیزان قال اللالکائی مجہول لاحجۃ فیہ وقال النووی فی الخلاصۃ اتفقوا علی ضعف سیدان ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] ذکرہ فی الثقات فی طبقۃ الصحابۃ کما فی "اللسان" (ج ۳ ص ۲۹۹) وذکرہ فی "الاصابۃ" فی الصحابۃ، وحکی عن ابن حبان: یقال لہ صحبۃ، معارف السنن (ج ۴ ص ۳۵۶ و ۳۵۷) ۱۲ مرتب

کہہ دیا جاتا ہے۔ اس روایت میں دراصل عبداللہ بن سیدان کا اصل مقصد تینوں حضرات کے وقت میں ترتیب بیان کرنا ہے اور منشاء یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ زوال کے بعد اتنی جلدی نماز پڑھ لیتے تھے کہ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ ابھی انتصاف نہار نہیں ہوا اور حضرت عمر فاروقؓ اس کے کچھ دیر بعد ایسے وقت نماز پڑھتے تھے جبکہ کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ نصف النہار اب ہو رہا ہے، اور حضرت عثمان ذی النورینؓ نماز جمعہ ایسے وقت پڑھتے تھے جس میں کسی کو بھی انتصاف نہار کا شبہ نہ رہتا تھا۔

اس کی نظیر سنن نسائی میں مروی ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا نزل منزلاً لم یرتحل منہ حتی یصلی الظھر فقال رجل وان کانت بنصف النھار قال وان کانت بنصف النھار" ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب کسی کے نزدیک نہیں ہو سکتا کہ آپ نصف النہار سے پہلے یا نصف النہار کے وقت ظہر پڑھ لیتے تھے۔ بلاشک اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اتنی جلدی ظہر پڑھ لیتے تھے کہ بعض لوگوں کو انتصاف نہار میں شک ہوتا تھا، یہی معنی عبداللہ بن سیدان کی روایت میں مراد ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُلُوْسِ بَيْنَ الْخُطْبَتَيْنِ

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخطب یوم الجمعۃ ثم یجلس ثم یقوم فیخطب، قال: مثل ما یفعلون الیوم۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے مسنون ہیں اس لئے ان دونوں کے درمیان جلوس بھی مسنون ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے فرض ہیں اس لئے یہ جلوس بھی فرض ہوگا۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاق، ابوثور اور ابن المنذر کا مسلک بھی امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی جمہور کے مطابق ہے۔

جمہور کا استدلال "فاسعوا الی ذکر اللہ" کے اطلاق سے ہے، چنانچہ نماز جمعہ کیلئے جو خطبہ کی شرط ہے وہ جمہور کے نزدیک مطلق ذکر اللہ سے ادا ہو جاتی ہے خواہ کسی لفظ سے ہو۔[۳]

---

[۱] (ج ۱ ص ۸۷) کتاب المواقیت، باب تعجیل الظھر فی السفر [۲] سورۂ جمعہ آیت ۹، ۱۲ م

[۳] پھر امام صاحبؒ کے مذہب پر طویل ہو یا مختصر اور صاحبینؒ کے مذہب پر ذکر طویل جس کو عرفاً خطبہ کہا جا سکے شرط ہے۔ کذا فی الھدایۃ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹) باب صلاۃ الجمعۃ ۱۲ م [۴] شرح باب از مرتب ۱۲

اور حضرات شوافع نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت بلا ترک سے استدلال کیا ہے۔ کما یدل علیہ حدیث الباب، واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ[عہ] مَاجَاءَ فِی قَصْرِ[لہ] الْخُطْبَۃِ

عن جابر بن سمرۃ قال: کنت اصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکانت صلاتہ قصدًا وخطبتہ قصدًا۔ سنت ہے کہ خطبہ مختصر پڑھا جائے زیادہ طویل نہ ہو اور حد اس کی یہ ہے کہ طوالِ مفصل کی سورتوں میں سے کسی سورت کے برابر ہو اس سے زیادہ طویل پڑھنا مکروہ ہے (شامی، بحر، عالمگیری) چنانچہ مسلم[لہ] شریف میں حضرت عمار بن یاسر رضی سے مرفوعًا مروی ہے " ان طول صلاۃ الرجل وقصر خطبتہ مئنۃ من فقھہ فاطیلوا الصلاۃ واقصروا الخطبۃ " یعنی نماز کو طویل کرنا اور خطبہ کو مختصر کرنا آدمی کی فقاہت کی علامت ہے۔

پھر حدیث باب اور حضرت عمار رضی کی مذکورہ روایت میں کوئی تضاد نہیں۔ چنانچہ علامہ نووی رح روایتِ مسلم کے بارے میں لکھتے ہیں[لہ] " ولیس ھذا الحدیث مخالفا للاحادیث المشھورۃ فی الامر بتخفیف الصلاۃ لقولہ فی الروایۃ الاخری "کانت صلوتہ قصدًا وخطبتہ قصدًا" لان المراد بالحدیث الذی نحن فیہ (ای حدیث عمار) ان الصلاۃ تکون طویلۃ بالنسبۃ الی الخطبۃ لا تطویلا یشق علی المامومین، وھی حینئذٍ قصد ای معتدلۃ والخطبۃ قصد بالنسبۃ الی وضعھا "

خطبہ کے ارکان اور آداب[لہ] | اس کے ارکان صرف دو ہیں۔ ایک وقت جمعہ،

---

[۱] القِصَر کعنب مصدر من باب کرم لازم، والقَصر بالفتح متعدٍ من باب نصر، وکذا القصور من باب نصر یتعدی ویلزم۔ انظر الصحاح والقاموس وغیرہما۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۳۶۲) ۱۲ مرتب

[۲] (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب الجمعۃ، فصل فی ایجاز الخطبۃ واطالۃ الصلوٰۃ ۱۲ م

[۳] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) ۱۲ م

[۴] دیکھئے جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۶۶ و ۳۶۷) ۱۲ م

[عہ] شرح باب از مرتب ۱۲

دوسرا مطلق ذکر اللہ۔

اور اس کے آداب وسنن سولہ ہیں:-

ایک[1]؛ طہارت، اسی لئے بلا وضو خطبہ پڑھنا مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہے

دوسرے[2]؛ کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا، بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری و بحر الرائق)

تیسرے[3]؛ قوم کی طرف متوجہ ہو کر خطبہ پڑھنا، چنانچہ قبلہ کی طرف منہ کر کے یا کسی دوسری جانب کھڑے ہو کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری، بحر)

چوتھے[4]؛ خطبہ سے پہلے آہستہ سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا، (علی قول ابی یوسف۔ کذا فی البحر)

پانچویں[5]؛ خطبہ کو بلند آواز سے پڑھنا[1] تاکہ لوگ سن لیں، اس لئے اگر آہستہ پڑھ لیا تو اگرچہ فرض ادا ہو گیا مگر کراہت رہی (بحر، عالمگیری)

چھٹے[6]؛ یہ کہ خطبہ کو مختصر پڑھنا جو دس چیزوں پر مشتمل ہو[2]:

اول[1] حمد سے شروع کرنا، دوم[2] اللہ تعالیٰ کی ثنا کرنا، سوم[3] شہادتین پڑھنا، چہارم[4] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا، پنجم[5] وعظ و نصیحت کے کلمات کہنا، ششم[6] کوئی آیت قرآن مجید کی پڑھنا، ہفتم[7] دونوں خطبوں کے درمیان تھوڑا سا بیٹھنا، ہشتم[8] دوسرے خطبہ میں دوبارہ حمد ثنا اور درود پڑھنا، نہم[9] تمام مسلمان مرد و عورت کیلئے دعا مانگنا، دہم[10] دونوں خطبوں کو مختصر کرنا، اس طرح کہ طوال مفصل کی سورتوں سے نہ بڑھے۔

یہ کل پندرہ آداب و سنن ہو گئے۔ (بحر الرائق[3] و عالمگیری)

سولہویں؛ خطبۂ جمعہ و عیدین کا عربی میں ہونا، اور اس کے خلاف دوسری

---

[1] ویستحب ان یکون الجہر فی الثانیۃ دون الاولیٰ، المعارف (ج ۴ ص ۳۶۴) ۱۲م

[2] ویشترط عند الشافعیؒ اربعۃ امور: الحمد والصلاۃ والوصیۃ بتقوی اللہ وآیۃ من القرآن۔ اما فی الخطبتین جمیعاً او فی احدہما قولان فی شرح المہذب۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۳۶۴) باب ما جاء فی القراءۃ علی المنبر ۱۲ مرتب

[3] (ج ۲ ص ۱۴۷ و ۱۴۸) باب صلاۃ الجمعۃ ۱۲م

زبانوں میں پڑھنا بدعت[1] ہے (مصفیٰ شرح موطا للشاہ ولی اللہ، وکتاب الاذکار للنووی، و درمختار شروط الصلاۃ، شرح الاحیار للزبیدی)

پھر عربی میں خطبۂ جمعہ پڑھ کر اس کا ترجمہ ملکی زبان میں قبل از نماز سنانا بدعت ہے جس سے بچنا ضروری ہے، البتہ نماز کے بعد ترجمہ سنائے تو مضائقہ نہیں بلکہ بہتر ہے، البتہ خطبۂ عیدین وغیرہ میں خطبہ کے فوراً بعد ہی ترجمہ سنایا جاسکتا ہے اس لئے کہ اس میں نماز خطبہ سے پہلے ہوتی ہے، پھر اس میں بھی بہتر یہ ہے کہ منبر سے علیحدہ ہوکر ترجمہ سنائے تاکہ امتیاز ہوجائے[2]۔

خطبۂ جمعہ وعیدین میں فرق

خطبۂ جمعہ وعیدین ونکاح وغیرہ اس بات میں قول مختار کے موافق سب شریک ہیں کہ جب خطیب خطبہ دے تو سلام وکلام یہاں تک کہ ذکر وتسبیح وغیرہ سب ناجائز ہوجاتے ہیں اور چپ بیٹھنا اور خطبہ سننا ضروری ہوجاتا ہے۔

لیکن چند امور میں خطبۂ جمعہ وعیدین میں فرق ہے چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:۔

"بیان الفرق (بین خطبۃ الجمعۃ والعیدین) وھو انھا (الخطبۃ فیھما (العیدین) سنۃ لاشرط وانھا بعدھما لاقبلھا بخلاف الجمعۃ، قال فی البحر حتی لولم یخطب اصلاً صح واساء لترک السنۃ، ولوقدمھا

---

[1] کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی اس کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور نہ ہی آپؐ کے بعد صحابہ کرام سے کبھی غیر عربی میں خطبہ پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے حالانکہ ان میں سے بہت سے افراد عجمی زبانوں سے واقف تھے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کیلئے دیکھئے "الرسالۃ الاعجوبۃ فی عربیۃ خطبۃ العروبۃ" مؤلفہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ، یہ رسالہ جواہر الفقہ جلد اول کا جزبن کر شائع ہوچکا ہے۔ ۱۲ مرتب

[2] پھر بعض حضرات کے نزدیک جو علاقہ قہراً وغلبۃً فتح کیا گیا ہو وہاں امام کیلئے تلوار یا کمان یا عصا ہاتھ میں لیکر خطبہ دینا مسنون ہے جیسے مکہ مکرمہ، اور جو علاقہ صلحاً فتح کیا گیا ہو وہاں تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کا استحباب نہیں جیسے مدینہ۔ پھر بعض حضرات نے تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کو مطلقاً مکروہ کہا ہے۔ وراجع لہا البحر والطحطاوی علی المراقی (ص ۲۸۰)

پھر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ جب خطبہ دینے کیلئے منبر پر چڑھے تو قوم کو سلام کرے جبکہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک یہ مسنون نہیں۔ اسکی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۲۲۱) کتاب الجمعۃ، باب یستقبل الامام القوم واستقبال الناس

على الصلاة صحت وأساء ولا تعاد الصلوٰة "[1] (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بابٌ [عہ] فی استقبال الامام اذا خطب

"کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا استوی علی المنبر استقبلناه بوجوهنا" حدیث باب سے ثابت ہوتا ہے کہ خطبہ کے وقت تمام قوم کو امام کی طرف منہ کرکے بیٹھنا افضل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کا اصل مسلک بھی یہی ہے لیکن ہمارے زمانے میں متاخرین فقہاء نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ استماع خطبہ استقبال قبلہ کے ساتھ ہونا چاہئے "لأنه لو استقبلوا الامام لوقع الحرج فی تسویة الصفوف بعد فراغ الامام عن الخطبة عند اقامة الجماعة کما فی "البحر" عن "التجنیس"[2]"

معلوم ہوا کہ حضراتِ فقہاءِ کرام کے نزدیک تسویۂ صفوف جو واجب ہے اس کے اہتمام کے پیشِ نظر امام کی طرف متوجہ ہونے کو ترک کردیا گیا۔

البتہ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں "لیس المراد بذلك استقبال عین الامام بل استقبال جهته لما یلزم علی الاول من التحلق قبل الجمعة المنهی عنه بحدیث آخر"[3] یعنی حدیث باب میں استقبال سے مراد استقبال جہت امام (جہتِ قبلہ) ہے نہ کہ عین امام کی طرف متوجہ ہونا اس لئے کہ اگر عین امام کی طرف متوجہ ہونا مراد ہو تو اس سے تحلّق (حلقہ بنانا) قبل الجمعہ لازم آئے گا جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔ "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التحلق قبل الصلاة یوم الجمعة"[4] واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۳۶۵) بحوالۂ شامی باب العیدین (ج ۱ ص ۵۵۰) ۱۲ م

[2] انظر للتفصیل "المعارف" (ج ۴ ص ۳۶۴ تا ۳۶۶) ۱۲ م

[3] الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲) ۱۲ م

[4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۴) باب التحلق یوم الجمعة قبل الصلاة ۱۲ م

[عہ] شرح باب از مرتب ۱۲

⁂

بَابٌ فِي الرَّكْعَتَيْنِ إِذَا جَاءَ الرَّجُلُ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ

"بینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب یوم الجمعۃ اذ جاء رجل فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : اصلیت ؟ قال : لا ، قال : قم فارکع "

اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ کے دوران آنے والا خطبہ کے دوران ہی تحیۃ المسجد پڑھ لے تو یہ مستحب ہے ۔ اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور فقہاء کوفہ یہ کہتے ہیں کہ خطبۂ جمعہ کے دوران کسی قسم کا کلام یا نماز جائز نہیں[1] جمہور صحابہ و تابعین کا بھی یہی مسلک ہے ۔

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) آیتِ قرآنی " وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا "[2] اس کے بارے میں بحث پیچھے گذر چکی ہے کہ خطبۂ جمعہ بھی اس حکم میں شامل ہے بلکہ شافعیہ تو اس آیت کو صرف خطبۂ جمعہ ہی کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں ، البتہ ہم نے یہ بات ثابت کی تھی کہ آیت کا نزول نماز کے بارے میں ہوا ہے لیکن اس کے عموم میں خطبہ بھی شامل ہے ۔

(۲) اگلے باب[3] میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت آرہی ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من قال یوم الجمعۃ والامام یخطب " أنصت " فقد لغا " اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے دوران امر بالمعروف سے بھی منع فرمایا ہے حالانکہ امر بالمعروف فرض ہے اور تحیۃ المسجد مستحب ہو لہٰذا تحیۃ المسجد بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی ۔

(۳) مسند احمد[4] میں حضرت نبیشہ ہذلیؓ کی روایت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل

---

[1] وہو مروی عن عمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ کما ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) وحکاہ عن اللیث والثوری وحکاہ ابن قدامۃ فی المغنی (ج ۱ ص ۱۶۵) عن شریح وابن سیرین والنخعی وقتادۃ ایضاً کما حکی الثانی (ای ما ذہب الیہ الشافعی واحمد) عن الحسن وابن عیینۃ ومکحول واسحاق وابی ثور وابن المنذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] سورۂ اعراف جزء ۹ آیت ۲۰۴ ، ۱۲ مرتب

[3] باب ماجاء فی کراہیۃ الکلام والامام یخطب ، ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) ۱۲ م

[4] انظر مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۷۱) باب حقوق الجمعۃ من الغسل والطیب ونحو ذلک ۱۲ مرتب عفی عنہ

کرتے ہیں" ان المسلم اذا اغتسل یوم الجمعة ثم اقبل الی المسجد لا یؤذی احداً، فان لم یجد الامام خرج، صلی ما بدا له، وان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت حتی یقضی الامام جمعته الخ" اس حدیث میں صراحۃً بتا دیا گیا ہے کہ نماز اسی وقت مشروع ہے جبکہ امام خطبہ کے لئے نکلا ہو اور اگر امام نکل چکا ہو تو خاموش بیٹھنا چاہئے۔ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں " رواہ احمد ورجاله رجال الصحیح خلا شیخ احمد وهو ثقة" البتہ اس روایت پر علامہ منذریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ عطار خراسانی کا سماع حضرت نبیشہ سے نہیں ہے[1] لیکن اس اعتراض کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ محدثین کے درمیان اس حدیث کی تصحیح میں اختلاف ہے اور ایسی صورت میں حدیث قابل استدلال ہوتی ہے۔

(۴) معجم طبرانی[2] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے " قال سمعت النبی صلی اللہ علیه وسلم یقول اذا دخل احدکم المسجد والامام علی المنبر فلا صلاة ولا کلام حتی یفرغ الامام" اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے[3]، لیکن متعدد قرائن اس کے مؤید ہیں۔ اوّل تو اس بنا پر کہ مصنف[4] ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عمرؓ کا اپنا مسلک اسی کے مطابق مروی ہے۔ دوسرے اس لئے کہ علامہ نوویؒ کے اعتراف[5] کے مطابق

---

[1] فقال: وعطاء لم یسمع من نبیشة فیما اعلم، الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۴۸۷) رقم ۸ کتاب الجمعة، الترغیب فی صلاة الجمعة والسعی الیها وما جاء فی فضل یومها وساعتها ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فیمن یدخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

[3] علامہ ہیثمی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں، رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیه ایوب بن نهیک وهو متروک ضعفه جماعة وذکره ابن حبان فی الثقات وقال یخطئ، کذا فی الزوائد للهیثمی (ج ۲ ص ۱۸۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۲ ص ۱۲۴) باب فی الکلام اذا صعد المنبر وخطب، عن ابن عباس وابن عمر انهما کانا یکرهان الصلاة والکلام یوم الجمعة بعد خروج الامام۔ عن ابن عمر انه کان یصلی یوم الجمعة فاذا خرج الامام لم یصل ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ۔

[5] دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) فصل من دخل المسجد والامام یخطب او خرج للخطبة فلیصل رکعتین الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا مسلک بھی یہی تھا کہ وہ خروجِ امام کے بعد نماز یا کلام کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور یہی مسلک بعض دوسرے صحابہؓ[1] و تابعینؒ[2] سے بھی مروی ہے اور یہ اصول کئی مرتبہ گذر چکا ہے کہ حدیث ضعیف اگر مؤید بالتعامل ہو تو قابل استدلال ہوتی ہے۔

(۵) حدیث باب کے واقعہ کے سوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیں یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے خطبہ کے دوران آنے والے کسی شخص کو نماز پڑھنے کیلئے کہا ہو۔ مثلاً استسقاء کی حدیث[3] میں جو اعرابی قحط کی شکایت لیکر آئے تھے پھر ایک ہفتہ کے بعد دوبارہ سیلاب کی شکایت لیکر آئے وہ دونوں واقعات میں خطبہ کے دوران پہنچے تھے لیکن آپؐ نے ان کو نماز کا حکم نہیں دیا، نیز ایک شخص خطبہ کے دوران تخطیٔ رقاب کرتا ہوا جا رہا تھا، آپؐ نے اس سے فرمایا "اجلس[4] فقد أذیت"، نیز ابوداؤد[5] میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا واقعہ مذکور ہے "عن جابر قال لما استوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ای جلس مستویا علی المنبر) یوم الجمعة قال: اجلسوا، فسمع ذلك ابن مسعود فجلس علی باب المسجد فرآہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال تعال یا عبد اللہ بن مسعود" یہاں بھی آپؐ نے

---

[1] کما نقلنا آنفاً عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ ۱۲ مرتب

[2] عن سعید بن المسیب قال خروج الامام یقطع الصلاة وکلامه یقطع الکلام۔ انظر المصنف لابن ابی شیبة (ج ۲ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) فی الکلام اذا صعد المنبر وخطب ۱۲ مرتب

[3] انس بن مالک یذکر ان رجلاً دخل یوم الجمعة من باب کان وجاہ المنبر ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم یخطب فاستقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ! ہلکت الاموال وانقطعت السبل فادع اللہ ان یغیثنا قال فرفع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیہ فقال: اللّٰہم اسقنا ـــ الی ان قال الراوی ـــ ثم امطرت قال فواللہ ما رأینا الشمس سبتاً ثم دخل رجل من ذلک الباب فی الجمعة المقبلة، ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم یخطب فاستقبله قائماً فقال یا رسول اللہ ہلکت الاموال وانقطعت السبل فادع اللہ ان یمسکہا الخ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستسقاء، باب الاستسقاء فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

[4] سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷)، باب النہی عن تخطی رقاب الناس والامام علی المنبر یوم الجمعة، وسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۹) باب تخطی رقاب الناس یوم الجمعة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنه

[5] (ج ۱ ص ۱۵۶) باب الامام یکلم الرجل فی خطبته ۱۲ مرتب

ان کو نماز کا حکم نہیں دیا۔ نیز حضرت عمرؓ کے خطبہ کے دوران حضرت عثمانؓ تشریف لائے تو حضرت عمرؓ نے ان کو دیر سے آنے اور غسل نہ کرنے پر تنبیہ فرمائی لیکن نماز کا حکم نہیں دیا[1] یہ تمام واقعات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خطبہ کے دوران نماز کا حکم نہیں تھا۔

جہاں تک حدیث باب کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ سے پہلے کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما تھے لیکن ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا کہ اتنے میں ایک صاحب جن کا نام سلیک بن ہدبۃ الغطفانی تھا، انتہائی بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے مسجد میں داخل ہوئے آپ نے ان کے فقر و فاقہ کی کیفیت کو دیکھ کر یہ مناسب سمجھا کہ تمام صحابہ ان کی حالت کو اچھی طرح دیکھ لیں اس لئے انہیں کھڑا کر کے نماز کا حکم دیا[2] اور جتنی دیر انہوں نے نماز پڑھی اتنی دیر آپ خاموش بیٹھے اور خطبہ شروع نہیں فرمایا[3]، بعد میں آپ نے صحابۂ کرام کو ان پر صدقہ کرنے کی ترغیب دی[4] چنانچہ اس موقع پر صحابۂ کرام نے انہیں خوب صدقہ دیا اس سے واضح ہوا کہ یہ اول تو ایک خصوصی واقعہ تھا جس کو عمومی قواعد کلیہ کے خلاف پیش نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ حضرت سلیکؓ کے آنے کے وقت آپ نے خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم[5] کی ایک روایت

---

[1] حضرت عثمانؓ کا واقعہ پیچھے "باب ماجاء فی الاغتسال فی یوم الجمعۃ" کے تحت بحوالہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۰) "کتاب الجمعۃ" گذر چکا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم: صلیت؟ قال: لا، قال قم فارکع" سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب مخاطبۃ الامام رعیتہ وہو علی المنبر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] چنانچہ محمد بن قیس فرماتے ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیث امرہ ان یصلی الرکعتین امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ الخ" مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یجی یوم الجمعۃ والامام یخطب یصلی رکعتین ـ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۰۴، باب صلاۃ الجمعۃ) میں لکھتے ہیں "وقد بوّب النسائی فی سننہ الکبریٰ علی حدیث سلیکؓ باب الصلاۃ قبل الخطبۃ" ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[4] چنانچہ ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "وحث (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) الناس علی الصدقۃ فالقوا ثیابہم الخ" سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقۃ یوم الجمعۃ فی خطبتہ ۱۲ مرتب

[5] (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ ۱۲ مرتب

میں یہ الفاظ مروی ہیں " جاء سلیک الغطفانیؓ یوم الجمعة ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر " اور یہ معلوم ہے کہ آپ ہمیشہ کھڑے ہوکر خطبہ دیا کرتے تھے لہذا بیٹھنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔ اور

---

[1] عن ابی علیدة عن کعب بن عجرة قال دخل المسجد وعبد الرحمٰن ابن ام الحکم یخطب قاعدًا فقال : انظروا الی ہذا یخطب قاعدًا وقد قال اللہ عزوجل " واذا راوا تجارة او لہوا انفضوا الیہا وترکوک قائما " سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) قیام الامام فی الخطبة۔

عن ابن عمر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب قائمًا ثم یقعد ثم یقوم کما تفعلون الآن، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الخطبة قائمًا۔

[2] قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۳۲۹) واجیب بان القعود علی المنبر لا یختص بالابتداء بل یحتمل ان یکون بین الخطبتین ایضًا، وتعقبہ البدر العینی فی العمدة فقال : والاصل ابتداء قعوده وقعوده بین الخطبتین محتمل فلا یحکم بہ علی الاصل علی ان امره صلی اللہ علیہ وسلم ایاه بان یصلی رکعتین وسؤالہ ایاه " ہل صلیت ؟ " وامره للناس بالصدقة قد یفیق عن القعود بین الخطبتین . ہذا ملخص ما فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۷۰ و ۳۷۱)

لیکن اس جواب (کہ یہ صلاة وکلام قبل الشروع فی الخطبة تھا) پر سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹، باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب) میں حضرت انسؓ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں " دخل رجل من قیس ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قم فارکع رکعتین وامسک عن الخطبة حتی فرغ من صلوتہ "، اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حضرت سلیکؓ آئے اس وقت خطبہ شروع ہو چکا تھا اور جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز پڑھنے کا حکم دیا اس وقت آپ خطبہ سے رک گئے

حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہٗ نے مسلم کی روایت قعود اور دارقطنی کی اس روایت میں اس طرح تطبیق دی ہے " بانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قعد علی المنبر وکاد ان یقوم فیشرع فجاء سلیک فأخر الخطبة وامسک عنہا، وہذا الجمع غیر بعید، قال الراقم (ای الشیخ البنوری) فالتاویل فی قولہ وکان یخطب انہ یکاد یخطب وکان علی شرف الشروع فیہا (ہذا) اقرب من تاویلہم القعود علی الجلسة الخفیفة بین الخطبتین کما لا یخفی، واللہ اعلم، وعلی کل حال ہذه صورة الجمع ولک ان تجعلہ جوابین کما تقدم آنفًا، کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۷۱)

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰، باب فی الرجل یجیٔ یوم الجمعة والامام یخطب یصلی رکعتین) میں محمد بن قیس کی روایت میں " امسک عن الخطبة حتی فرغ من رکعتیہ " کے الفاظ کے ساتھ " ثم عاد الی خطبتہ "، (باقی بر صفحہ آئندہ)

یہ بات کہ حضرت سلیکؓ بہت بوسیدہ حالت میں تھے ترمذی[1] میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ثابت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں " أن رجلاً جاء یوم الجمعة فی هیئة بذّة (ای هیئة تدل علی الفقر) " اور یہ بات کہ آپ ان کی نماز کے دوران خطبہ سے رکے رہے دار قطنی[2] کی روایت سے ثابت ہے۔

پھر اس روایت سے تحیۃ المسجد پر استدلال بھی مشکل ہے اوّل تو اس لئے کہ " قم[3] فارکع " کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیکؓ آکر بیٹھ چکے تھے پھر آپ نے ان کو کھڑا[4] کیا، اور ظاہر ہے کہ بیٹھنے کے بعد تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ دوسرے ابن ماجہ[5] کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا " اصلّیت رکعتین قبل ان تجیٔ ؟ " انہوں نے فرمایا " لا " اس پر آپ نے فرمایا " فصلّ رکعتین "، اس سے صاف واضح ہے کہ آپ نے ان کو تحیۃ المسجد کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ سنن قبلیہ کا حکم دیا تھا، بہرحال یہ ایک مخصوص واقعہ تھا جس سے یہ عمومی حکم مستنبط کرنا غلط ہے کہ خطبہ کے دوران ہمیشہ تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے۔ ہماری مذکورہ بالا تشریح سے حضرت سلیکؓ کے واقعہ کا تو جواب ہو جاتا ہے[6]۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کا جملہ بھی مروی ہے اس کا مطلب بھی یوں بیان کیا جا سکتا ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان قعد علی المنبر وکاد ان یقوم فیشرع فجاء سلیکؓ فاخر الخطبة وامسک عنها حتی فرغ هو من رکعتیه ثم عاد الی الشروع فی خطبته " ۱۲ رشید اشرف وفقه اللہ لخدمة السنة المطهرة۔

[1] (ج ۱ ص ۹۳) باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب، نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقة یوم الجمعة فی خطبته ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب، روایت کے الفاظ ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں ۱۲م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعة ۱۲ مرتب

[4] بلکہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷، کتاب الجمعة) کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے " فقعد سلیک قبل ان یصلی فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم ارکعت رکعتین ؟ قال لا، قال قم فارکعهما " ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[5] (ص ۷۸) باب ما جاء فیمن دخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

[6] جس کا خلاصہ یہ ہے (۱) جب تک حضرت سلیکؓ نماز پڑھتے رہے اتنی دیر تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے کما فی روایة المصنف لابن ابی شیبة (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یجیٔ یوم الجمعة الخ

البتہ اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک قوی دلیل صحیحین[1] میں حضرت جابر بن عبداللہ کی ایک قولی روایت ہے " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یخطب : اذا جاء احدکم والامام یخطب اوقد خرج فلیصل رکعتین (واللفظ للبخاری) یہ حدیث قولی ہے اور اس میں حضرت سلیک رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا ہے کہ یہ روایت شعبہ کا تفرد ہے اور عمرو ابن دینار سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ اس روایت کو نقل کرنے میں انہیں وہم ہوگیا ہے، اصل میں یہ حضرت سلیک ہی کا واقعہ تھا جسے انہوں نے غلطی سے قولی حدیث بنا دیا[2]، امام دارقطنی نے "کتاب التتبع علی الصحیحین" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں صحیحین کی

ورواية دارقطني (ج ۲ ص ۱۵، رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل الخ " اور اس خاموشی پر خطبہ کے احکام جاری نہ ہوں گے (۲) یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے پیش آیا تھا کما یفہم من روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) " جاء سلیک الغطفانی یوم الجمعۃ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد ان کی غربت وافلاس کو صحابہ کے سامنے ظاہر کرنا تھا تاکہ ان کی مدد کی جا سکے اور اس کے اظہار کا سب سے بہتر ذریعہ نماز ہی تھی (۴) یہ واقعہ " واقعۃ حال لاعموم لہا " کی قبیل سے ہے جو قواعد کلیہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

مذکورہ چاروں جوابات کی تفصیل ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔

(۵) ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب کلام فی الصلوٰۃ کی اجازت تھی اور چونکہ خطبہ صلاۃ کے درجہ میں ہے اس لئے اس میں بھی اس وقت کلام اور صلاۃ جائز تھے، وانظر التفصیل ہذا الجواب "التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۹) باب التنفل حین یخطب الامام ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۶) کتاب التہجد، باب ماجاء فی التطوع مثنی مثنی، بخاری کی روایت میں حضرت سلیک رضی اللہ عنہ کے واقعہ کا کوئی تذکرہ نہیں، البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷ کتاب الجمعۃ) میں حضرت سلیک رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں " فقال رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) لہ یا سلیک قم فارکع رکعتین وتجوز فیہما ثم قال اذا جاء احدکم یوم الجمعۃ والامام یخطب فلیرکع رکعتین ولیتجوز فیہما ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] جبکہ ابن جریج، ابن عیینہ، حماد بن زید، ایوب، ورقاء اور حبیب بن یحیی اس کو عمرو بن دینار ہی سے قولی حدیث

متکلم فیہ روایات کو جمع کیا ہے اور یہ روایت بھی اسی میں شامل ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں امام دارقطنی پر مدلّل رد کیا ہے اور ان کے ایک ایک اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے اور اس ضمن میں اس حدیث پر بھی امام دارقطنی کے اعتراض کا شافی جواب دیا ہے چنانچہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ صحیحین میں کوئی روایت ضعیف نہیں اور ان کی تمام احادیث صحیح ہیں لہٰذا حضرت جابرؓ کی حدیث قولی کے بارے میں حنفیہ کا مذکورہ بالا جواب کسی طرح درست نہیں اور یہ بھی کس طرح سکتا ہے جبکہ شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں اور ان کی طرف بلا دلیل وہم کو منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس حدیث کی صحت پر شک درست نہیں، پھر خاص طور سے جبکہ حافظ ابن حجرؒ نے شعبہ کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے[له]۔

لہٰذا اس حدیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ آیتِ قرآنی " وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا "، اور ان احادیث کے معارض ہے جو حنفیہ نے اپنے استدلال میں ذکر کی ہیں، (اور جن کو ہم پیچھے نقل کر چکے ہیں) اب اگر تطبیق کا طریق اختیار کیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ " و الامام یخطب " سے مراد " یرید الامام ان یخطب " یا " کاد الامام ان یخطب " ہے اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو روایات نہی کئی وجوہ سے راجح ہیں۔

روایاتِ نہی کی وجوہ ترجیح

ایکؔ، اس بنا پر کہ محرِّم اور مبیح میں تعارض کے وقت محرِّم کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرؔے اس لئے کہ روایاتِ نہی مؤید بالقرآن ہیں۔ تیسرؔے اس لئے کہ روایات نہی مؤید بالاصول الکلیہ ہیں۔

[له] ثم اجاب عنہ الحافظ بمتابعۃ روح بن القاسم شعبۃ عند الدارقطنی فی سننہ۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۷۷ و ۲۷۸) چنانچہ امام دارقطنی نے یہ متابع اپنی سنن (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۸) میں "باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب" کے تحت ذکر کیا ہے۔ حدثنا محمد بن نوح الجندیسابوری حدثنا الفضل بن العباس الصواف حدثنا یحیی بن غیلان حدثنا عبد اللہ بن بزیع عن روح بن القاسم وسفیان بن عیینۃ عن عمرو بن دینار قال سمعت جابراً یقول الخ اس سے معلوم ہوا کہ روح بن القاسم کے علاوہ سفیان بن عیینہ نے بھی شعبہ کی متابعت کی ہے۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۴، رقم ۳) ہی میں یہ روایت خود حضرت سلیکؓ غطفانی سے مروی ہے اور اس کی سند میں نہ شعبہ کا واسطہ ہے اور نہ ہی عمرو بن دینار کا۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

چوتھے اس لئے کہ وہ مؤید بتعامل الصحابۃ والتابعین ہیں۔ پانچویں یہ کہ ان پر عمل کرنے میں احتیاط زیادہ ہے کیونکہ تحیۃ المسجد کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں لہٰذا اس کے ترک سے کسی کے نزدیک بھی گناہ کا احتمال نہیں جبکہ نہی عن الصلوٰۃ والکلام کی احادیث کو ترک کرنے سے گناہ کا اندیشہ ہے اس بناء پر حنفیہ نے احتیاطاً اس میں سمجھی کہ نہی کے دلائل پر عمل کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے خطبہ کے وقت ترک صلاۃ کو اختیار کیا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْكَلَامِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ

ائمہ اربعہ کے نزدیک اثناء خطبہ میں کلام جائز نہیں البتہ امام شافعیؒ کے قول جدید میں جواز ہے۔ اور جواز کے بارے میں ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آپؐ سے کلام ثابت ہے[2]۔

پھر حنفیہ کے نزدیک سامعین کو تو کلام کی اجازت نہیں البتہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دینی ضرورت کے تحت تکلم کرسکتا ہے۔

پھر خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کی بھی اجازت نہیں چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ البتہ امام ابویوسفؒ وغیرہ رد سلام اور تشمیت عاطس کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ رد سلام واجب اور تشمیت عاطس کم از کم سنت مؤکدہ ہے لہٰذا ان کے

---

[1] کما ہو مروی عن عمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ، ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) نیز دوسری روایات وآثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۱) من کان یقول اذا خطب الامام فلا تصل، اور شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱) باب الرجل یدخل المسجد یوم الجمعۃ والامام یخطب ہل ینبغی لہ ان یرکع ام لا؟ ۱۲ مرتب

[2] فتمسک الشافعی للجواز فی کتاب الأُم (ج ۱ ص ۱۸۰) وکذا فی مختصر المزنی علی ہامش "الام" (ج ۱ ص ۱۳۸) بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلم قتلۃ ابن ابی الحقیق فی الخطبۃ، وکلم سلیک الغطفانی حین لم یرکع، واستدل للشافعی فی شرح المہذب بحدیث انسؓ فی السائل عن الساعۃ وبحدیثہ فی الاستسقاء، ثم ان لفظ الشافعیؒ فی "الام" وان تکلم رجل والامام یخطب لم احب لہ ذلک ولم یکن علیہ الاعادۃ الخ وہذا یدل علی کراہۃ الکلام والرخصۃ عند الضرورۃ واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۸۲) ۱۲ مرتب

ترک کی اجازت نہ ہوگی ۔

جمہور کا استدلال روایتِ باب سے ہے "من قال یوم الجمعة والامام یخطب "أنصت" فقد لغا "، اس کے علاوہ امر بالانصات امر بالمعروف ہونے کی حیثیت سے واجب ہونا چاہیئے تھا جب اُسے بھی لغو قرار دیا گیا ہے تو ردِ سلام اور تشمیت عاطس کا بھی یہی حکم ہوگا ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ التَّخَطِّي يَوْمَ الْجُمُعَةِ

"من تخطی رقاب الناس یوم الجمعة[1] اتخذ جسرًا الی جهنم"

تخطی رقاب (یعنی گردنوں کو پھلانگ پھلانگ کر چلنا) کے مکروہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے ، پھر بعض نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور بعض نے تنزیہی ، قول اول راجح ہے ۔ البتہ امام کیلئے تخطی کی گنجائش ہے[2] ۔ پھر تخطی رقاب سے متعلق حدیث باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن چونکہ تخطی کی ترہیب میں اور اس سے احتراز کی ترغیب میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں[3] اس لئے اس روایت کو بھی ایک درجہ میں قوت حاصل ہو جاتی ہے[4] ۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الِاحْتِبَاءِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ

"نهی عن الحبوة[5] یوم الجمعة والامام یخطب"، احتباء عام حالات میں باتفاق

---

[1] التخصیص بیوم الجمعة قیل خرج مخرج الغالب لاختصاص الجمعة بکثرة الناس وقیل التخصیص للتغلیظ وقیل للتقیید فلا یکره فیما عداه والثانی الاظهر وبه اکتفی بعضهم ، معارف السنن (ج ۴ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] ویجوز ایضًا لمن لم یجد فرجة الا بتخطی صف او صفین لتقصیر القوم باخلاء الفرجة ، معارف السنن (ج ۴ ص ۳۸۹) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے الترغیب والترہیب (ج ۱) کتاب الجمعة ، باب الترغیب فی صلاة الجمعة والسعی الیها وماجاء فی فضل یومها وساعتها (ص ۴۸۶ و ۴۸۷) ، وباب الترہیب من تخطی الرقاب یوم الجمعة (ص ۵۰۳ و ۵۰۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] اس باب سے متعلقہ مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمایئے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۸۹ تا ۳۹۱) ۱۲ مرتب

[5] الحبوة بالضم والکسر معًا والجمع حبًی بالضم والکسر ، وتفسیر الاحتباء ان یضم الانسان رجلیه الی بطنه بثوب یجمعهما مع ظهره ویشده علیهما وتکون الیتاه علی الارض وقد یکون الاحتباء بالیدین بدل الثوب کذا فی النهایة والمجمع ، ولو وضع الیدین فی تلک البیئة علی الارض صار اقعاء کما تقدم تفسیر ذلک وحکم ذلک فی الصلوٰة مفصلًا ، کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۹۳) ۱۲ م

جائز[1] ہے لیکن خطبہ جمعہ کے وقت مذکورہ حدیث باب سے اس کی کراہت معلوم ہوتی ہے۔

مگر اس پر ایک بڑا اشکال یہ ہے کہ ابوداؤد[2] وغیرہ کی صحیح روایات سے ثابت ہے کہ صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی جماعت " احتباء " جمعہ کے دن بھی مکروہ نہیں سمجھتی تھی ، اب یہ بات تو بعید معلوم ہوتی ہے کہ صحابہ کی اتنی بڑی جماعت کو اس حدیث کا علم نہ ہو اس لئے بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ حدیث میں نہی کراہتِ تنزیہی کے لئے ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہی کی علت نیند کا احتمال اور انتقاض طہارت کا اندیشہ ہے اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں جائز[3] ہے۔

امام طحاویؒ نے ایک اور طریقہ سے تطبیق دی ہے وہ یہ کہ نہی اس بات سے ہے کہ خطبہ شروع ہونے کے بعد انسان احتباء کرے اور اگر پہلے سے محتبی ہو تو کچھ حرج نہیں جن صحابہ سے احتباء منقول ہے وہ خطبہ سے پہلے ہی احتباء کر لیتے تھے اس لئے وہ اس نہی میں داخل نہیں[4]۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی کَرَاهِیَةِ رَفْعِ الْاَیْدِیْ عَلَی الْمِنْبَرِ

سمعت عمارة بن رویبة وبشر بن مروان یخطب فرفع یدیه فی الدعاء فقال عمارة : قبح الله هاتین الیدیتین القصیرتین لقد رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم ومایزید علی ان یقول هکذا واشار هشیم بالسبّابة[5] ، خطبہ کے وقت رفع ایدی علی المنبر مکروہ ہے ۔ شافعیہ اور مالکیہ وغیرہ

---

[1] بشرطیکہ کشف عورۃ کا خطرہ نہ ہو اور تکبر کی وجہ سے نہ ہو ۱۲ مرتب

[2] عن یعلی بن شداد بن اوس قال شهدت مع معاویة بیت المقدس فجمع بنا فنظرت فاذا جل (ای اکثر) من فی المسجد اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم فرأیتهم محتبین والامام یخطب قال ابوداؤد وکان ابن عمر یحتبی والامام یخطب وانس بن مالک وشریح وصعصعة بن صاحان وسعید بن المسیب وابراهیم النخعی ومکحول واسماعیل بن محمد بن سعد ونعیم بن سلامة قال (ای کل واحد) لاباس بها ، قال ابوداؤد ولم یبلغنی ان احدا کرهها الا عبادة بن نسی سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۸) باب الاحتباء والامام یخطب ۱۲ رشید اشرف عفا الله عنه

[3] واجاب بعضهم بحمل حدیث النهی علی الضعف وقیل بالنسخ ، کذا فی حاشیة الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) ۱۲

[4] کذا نقل فی حاشیة الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

[5] الحاصل ان النبی صلی الله علیه وسلم لایرفع یدیه لافی الدعاء ولا فی غیره الا انه کان یشیر بسبابته عند کلمة التوحید، فهذا الرفع فی

کامسلک بھی یہی ہے اگرچہ بعض مالکیہ وغیرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے " لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدیہ فی خطبة الجمعة حین استسقی [۱] جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعۂ جزئیہ میں رفع ایدی ایک عارض یعنی استسقاء کی وجہ سے تھا ۔ واللہ اعلم [۲]

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ اَذَانِ الْجُمُعَةِ

کان الاذان علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر اذا خرج الامام اقیمت الصلاة ، فلما کان عثمان زاد النداء [۳] الثالث علی الزوراء [۴] ۔ ندار ثالث سے مراد اذانِ خطبہ سے پہلے والی اذان ہے اس پر اتفاق ہے کہ یہ اذان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھی ۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ اسے سب سے پہلے کس نے شروع کیا ۔ حافظ ابن حجرؒ نے تفسیر جویبر سے نقل کیا ہے کہ اس کی ابتداء حضرت

---

[۱] کما جاء فی روایة البخاری " ان رجلا دخل یوم الجمعة من باب کان وجاہ المنبر ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم یخطب فاستقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائما فقال یا رسول اللہ ! ہلکت الاموال وانقطعت السبل فادع اللہ ان یغیثنا قال فرفع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیہ الخ (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الاستسقاء فی المسجد الجامع ۱۲ م

[۲] دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۹۴) ۱۲ م

[۳] سمی ثالثا باعتبار کونہ مزیدا بعد الاذانین فی عہد النبوة وعہد الشیخین ۔ الاول الاذان عند جلوس الامام علی المنبر والثانی الاقامة ، وسمیت الاقامة اذانا تغلیبا کما فی قولہ " بین کل اذانین صلاة " او لاشتراکہما فی معنی الاعلام ، وبالجملة اذان عثمان اول فی الترتیب والوجود ولکنہ ثالث باعتبار ظہور شرعیتہ باجتہاد عثمان علی محضر من الصحابة ۔ ہذا ملخص ما فی العمدة والفتح کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) رشید اشرف سیفی

[۴] الزوراء قیل حجر علی باب المسجد وقیل سوق بالمدینة وقیل دار ، القول الاول جزم بہ ابن بطال والثانی قالہ البخاریؒ فی صحیحہ ، قال الحافظ فی الفتح : والثالث ہو المعتمد ، وفی العمدة (ج ۳ ص ۲۹۱) ثلاثة اقوال فی تفسیرہا فالکل ستة ، ورجح التورپشتی ما فی روایة ابن ماجة (ص ۷۹ ، باب ما جاء فی الاذان یوم الجمعة ۔ زاد النداء الثالث علی دار فی السوق یقال لہا الزوراء الخ ۔ مرتب) فقال ہی دار فی سوق المدینة یقف المؤذنون علی سطحہا ولعل تسمیتہا زوراء لمیلہا عن عمارة البلد ، یقال قوس زوراء ای مائلة ، واللہ اعلم ۔ اھ حکاہ فی " التعلیق الصبیح " انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۴۰۸) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

عمرؓ نے کی تھی[1] لیکن حافظ نے اس روایت کو منقطع قرار دیا ہے[2]۔ بعض حضرات نے اس کی نسبت حجاجؒ اور زیادؒ کی طرف کی ہے[3]۔ لیکن بیشتر روایات اس کی تائید کرتی ہیں کہ اس کا آغاز حضرت عثمانؓ نے کیا[4]۔

پھر حضرت عثمانؓ کے اس عمل کو بدعت نہیں کہا جا سکتا اس لئے کہ یہ خلیفہ راشد کا اجتہاد ہے جسے اجماع صحابہؓ سے تقویت حاصل ہوئی[5]۔ نیز علامہ شاطبیؒ نے "الاعتصام"[6] میں لکھا ہے کہ "خلفائے راشدین کا کوئی عمل بدعت نہیں ہو سکتا خواہ کتاب و سنت میں اس عمل کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو"۔ چنانچہ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کے اتباع کا حکم دیا ہے وہاں خلفائے راشدین کی سنت کو بھی واجب الاتباع قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے "علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المهدیین عضوا علیها بالنواجذ"[7]۔

---

[1] عن معاذ ان عمر امر مؤذنین ان یؤذنا للناس الجمعۃ خارجاً من المسجد حتی یسمع الناس و امر ان یؤذن بین یدیہ کما کان فی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر ثم قال عمر نحن ابتدعناہ لکثرۃ المسلمین اھ فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۷ و ۳۲۸) باب الاذان یوم الجمعۃ ، ومثلہ فی عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان یوم الجمعۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۸) ۱۲ مرتب

[3] ذکر الفاکہانی ان اول من احدث الاذان الاول بمکۃ الحجاج و بالبصرۃ زیاد ، کذا فی الفتح (ج ۲ ص ۳۲۷) باب الاذان یوم الجمعۃ ، ومثلہ فی العمدۃ (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[4] چنانچہ حدیث باب کی تصریح کے مطابق بھی حضرت عثمانؓ ہی نے اس اذان کا سلسلہ شروع کرایا نیز دوسری روایات کیلئے دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۲۰۶) باب الاذان یوم الجمعۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] علامہ عینیؒ عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۲۱۱، باب الاذان یوم الجمعۃ) میں فرماتے ہیں: قلت نعم ہو (الاذان) اول فی الوجود ولکنہ ثالث باعتبار شرعیتہ باجتہاد عثمان و موافقۃ سائر الصحابۃ لہ بالسکوت و عدم الانکار فصار اجماعاً سکوتیاً الخ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[6] (ج ۱ ص ۶۲) کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۳۹۸) ۱۲ م

[7] سنن ابن ماجہ (ص ۵) باب اتباع سنۃ الخلفاء الراشدین المهدیین ۱۲ مرتب

❖ ❖ ❖

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْکَلَامِ بَعْدَ نُزُوْلِ الْإِمَامِ مِنَ الْمِنْبَرِ

"کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتکلم بالحاجة اذا نزل عن المنبر"

خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام جمہور کے نزدیک جائز ہے چنانچہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خطبہ کی ابتداء سے نماز کے اختتام تک کوئی سلام وکلام جائز نہیں[1]۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "ھذا حدیث لا نعرفہ الا من حدیث جریر بن حازم" پھر امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کا قول بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں جریر بن حازم کو وہم ہو گیا ہے اصل میں حدیث یوں تھی "اقیمت[2] الصلاة فاخذ رجل بید النبی صلی اللہ علیہ وسلم فما زال یکلمہ حتی نعس بعض القوم" اور یہ نماز عشاء کا واقعہ[3] تھا۔ جریر بن حازم کو وہم ہو گیا اور اسے نماز جمعہ کا واقعہ قرار دے دیا اور ایک جزئی واقعہ کے بجائے اسے ایک عام عادت کے طور پر نقل کر دیا[4]۔ واللہ اعلم

بَابٌ فِی الصَّلٰوةِ قَبْلَ الْجُمُعَةِ وَبَعْدَھَا

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یصلی بعد الجمعة رکعتین" جمعہ کی

---

[1] امام ابوحنیفہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے: "اذا دخل احدکم المسجد والامام علی المنبر فلا صلاة ولا کلام حتی یفرغ الامام" مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فیمن یدخل المسجد والامام یخطب۔ اس روایت سے متعلق بحث ہم پیچھے "باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب" کے تحت لکھ چکے ہیں ۱۲ مرتب

[2] ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) باب ماجاء فی الکلام بعد نزول الامام الخ ۱۲ مرتب

[3] جیسا کہ مذکور فی المتن حدیث میں "حتی نعس بعض القوم" کا جملہ بھی اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے، نیز حجاج کی روایت میں "اقیمت الصلوٰة صلوٰة العشاء الآخرة" کی تصریح ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۲۴) باب الامام یتکلم بعد ما ینزل من المنبر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] نیز امام ابوداؤدؒ اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۵۹، باب الامام یتکلم بعد ما ینزل من المنبر) میں جریر کی حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "قال ابوداؤد: والحدیث لیس بمعروف عن ثابت، ہو مما تفرد بہ جریر بن حازم" ۱۲ مرتب

سنن قبلیہ اور بعدیہ دونوں میں کلام ہے۔

جہاں تک سنن قبلیہ کا تعلق ہے، حنفیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعات مسنون ہیں، اور اکثر ائمہ اسی کے قائل ہیں، البتہ شافعیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے دو رکعتیں مسنون ہیں کما فی الظھر عندھم، بہرحال جمعہ کی سنن قبلیہ کی سنیت کے تمام ائمہ قائل ہیں۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے جمعہ کی سنن قبلیہ کا بالکل انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمعہ سے قبل کوئی نماز پڑھنا ثابت نہیں (اور صحابۂ کرام سے جو سنن قبلیہ ثابت ہیں ان کو وہ مطلق نوافل پر محمول کرتے ہیں) بلکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کیلئے تشریف لاتے تو آپ کے آتے ہی خطبہ شروع ہو جاتا اور سنتیں پڑھنے کا کوئی موقع ہی نہیں ہوتا تھا اور سنن ظہر پر اس کو قیاس کرنا بھی درست نہیں کیونکہ سنن قیاس سے ثابت نہیں ہوسکتیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ درست نہیں اس لئے کہ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی خطبہ کے شروع ہونے کا تعلق ہے[1] اس میں یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے سنتیں پڑھ کر آتے ہوں۔ اس کے علاوہ بعض روایات سے سنن قبلیہ کا ثبوت ملتا ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ[2] میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے" قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرکع قبل الجمعۃ اربعًا لا یفصل فی شیٔ منھن "، یہ حدیث اگرچہ سندًا ضعیف ہے[3] لیکن صحابہ کرام کے آثار اس کی تائید کرتے ہیں چنانچہ امام ترمذی نے اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں نقل کیا ہے" انہ کان یصلی قبل الجمعۃ اربعًا و بعدھا اربعًا"[4]

---

[1] مثلاً سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۰۵ کتاب الجمعۃ، باب الامام یجلس علی المنبر حتی یفرغ المؤذن عن الاذان فیخطب) میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ" قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم الجمعۃ فقعد علی المنبر، اذن بلال "، اس میں" قعد علی المنبر" پر فاء داخل ہے جو ترتیب بلاتراخی کیلئے آتی ہے، اس کی روشنی میں حدیث کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ جب آپ مسجد تشریف لاتے تو فوراً ہی خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما ہو جاتے ۱۲ مرتب

[2] (ص ۷۹) باب ما جاء فی الصلوٰۃ قبل الجمعۃ ۱۲ م [3] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۱۴) ۱۲ م

[4] حافظ زیلعیؒ نے معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے" قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل الجمعۃ اربعًا و بعدھا اربعًا "، نیز معجم اوسط ہی کے حوالہ سے یہ فعلی روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً نقل کی ہے بزیادۃ فی اللفظ، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاۃ الجمعۃ، احادیث سنتِ جمعہ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اور امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی ہے " من کان مصلیاً فلیصل قبل الجمعة وبعدها اربعاً " یہ بھی اگر یہ ضعیف[1] ہے لیکن تائید کیلئے بہرحال کافی ہے (نیز حضرت صفیہ بنت حیی[2] کے بارے میں مروی ہے " صلت اربع رکعات قبل خروج الامام للجمعة ثم صلت الجمعة مع الامام رکعتین، رواہ ابن سعد فی الطبقات، کما فی نصب الرایة (ج۲ص۲۰۷، مرتب)

اس کے علاوہ مسلم[3] شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی سنن قبلیہ کا ثبوت ملتا ہے، " عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اغتسل ثم اتی الجمعة فصلی ما قدر له ثم انصت الخ "

بہرحال ان روایات و آثار کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کی رواتب قبلیہ بے اصل نہیں بلکہ ان کے دلائل موجود ہیں[4] علاوہ ازیں نظر پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جمعہ سے پہلے چار رکعتیں مسنون ہوں، واللہ اعلم

اور " **سنن بعدیہ** " کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد صرف دو رکعتیں[5] مسنون ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث باب سے ہے " انه کان یصلی بعد الجمعة رکعتین "

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں مسنون ہیں[6]، ان کی دلیل اسی باب میں

---

[1] معارف السنن (ج۴ص۴۱۳) ۱۲ ر۔ا

[2] لیکن طحاوی (ج۱ص۱۶۴ و ۱۶۵، باب التطوع باللیل والنہار کیف ہو؟) میں جبلہ بن سحیم حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں " انه کان یصلی قبل الجمعة اربعاً لا یفصل بینهن بسلام الخ اس روایت کے بارے میں علامہ نیمویؒ فرماتے ہیں: رواہ الطحاوی واسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۲۴۷ باب السنة قبل صلاة الجمعة وبعدها) ۱۲م

[3] (ج۱ص۲۸۳) کتاب الجمعة، فصل من اغتسل او توضأ واتی الجمعة وصلی ما قدر له الخ ۱۲ مرتب

[4] حافظ زیلعیؒ نے جمعہ کی سنن قبلیہ کے ثبوت پر واقعۂ سلیک سے استدلال کیا ہے " جاء سلیک الغطفانی ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصلیت رکعتین قبل ان تجئ، قال: لا، قال فصل رکعتین الخ " نصب الرایہ (ج۲ص۲۰۶) باب صلاة الجمعة - احادیث سنة الجمعة ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] امام شافعی کا ایک قول اسی کے مطابق ہے، کما فی معارف السنن (ج۴ص۴۱۱) ۱۲ مرتب

حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث صحیح ہے "من کان منکم مصلیًا بعد الجمعۃ فلیصل اربعًا"، نیز ان کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کے عمل سے بھی ہے "انہ کان یصلی قبل الجمعۃ اربعًا وبعدھا اربعًا"[۱]

اور صاحبین کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعتیں مسنون ہیں، ان کا استدلال حضرت عطاء کی روایت باب سے ہے "قال رأیت ابن عمر صلّی بعد الجمعۃ رکعتین ثم صلّی بعد ذلک اربعًا"، نیز امام ترمذیؒ نے حضرت علیؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے کہ "انہ امر ان یصلی بعد الجمعۃ رکعتین ثم اربعًا"[۲]

حنفیہ میں سے علامہ ابراہیم حلبیؒ نے "منیۃ المصلی" کی شرح میں صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے کیونکہ یہ جامع قول ہے اور اس کو اختیار کرنے سے جمعہ کے بعد چار[۳] رکعات اور دو[۴] رکعات والی تمام روایات میں[۵] تطبیق ہو جاتی ہے۔

پھر ان چھ رکعتوں کی ترتیب میں مشائخ کا اختلاف رہا ہے، بعض مشائخ حنفیہ پہلے

---

[۱] ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوٰۃ قبل الجمعۃ وبعدھا۔ اس روایت کو ہم پیچھے مرفوعًا بھی نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۰۶) کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں، نیز اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعًا مروی ہے اس کا حوالہ بھی پیچھے دیا جا چکا ہے ۱۲ مرتب

[۲] نیز معجم طبرانی کبیر میں ابوعبدالرحمٰن سے مروی ہے: قال کان عبداللہ بن مسعودؓ یعلمنا ان نصلی اربع رکعات بعد الجمعۃ حتی سمعنا قول علیؓ ستًا، قال ابوعبدالرحمٰن فنحن نصلی ستًا، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۹۵) باب فی سنۃ الجمعۃ

نیز ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی بعد میں جمعہ کے بعد چھ رکعتیں پڑھنے کا ہو گیا تھا "عن قتادۃ ان ابن مسعود کان یصلی بعد الجمعۃ ست رکعات (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الکبیر، وقتادۃ لم یسمع من ابن مسعود، الزوائد للہیثمی (ج ۲ ص ۱۹۵) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[۳] غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۳۸۹) فصل فی النوافل "وعند ابی یوسف السنۃ بعد الجمعۃ ست رکعات وہو مروی عن علی رضی اللہ عنہ، والافضل ان یصلی اربعًا ثم رکعتین للخروج عن الخلاف ۱۲ مرتب

[۴] اذا صلی احدکم الجمعۃ فلیصل بعدھا اربعًا، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب عدد الصلوٰۃ بعد الجمعۃ فی المسجد ۱۲ مرتب

[۵] چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بعد الجمعۃ رکعتین فی بیتہ، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب صلاۃ الامام بعد الجمعۃ ۱۲ م

چار رکعات اور پھر دو رکعات پڑھنے کے قائل ہیں[1] اور بعض اس کے برعکس صورت کو افضل قرار دیتے ہیں یعنی پہلے دو رکعتیں پھر چار رکعتیں. حضرت شاہ صاحبؒ نے آخری قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ حضرت علیؓ[2] اور حضرت ابن عمرؓ[3] کے آثار سے مؤید ہے[4]۔

بَابُ فِيمَنْ يُدْرِكُ مِنَ الْجُمُعَةِ رَكْعَةً

من ادرك من الصلٰوة ركعة فقد ادرك الصلٰوة " ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہو تو اس پر نماز ظہر واجب ہے (فيصلي اربعًا ظهرًا ويبني من غير استئناف)

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قعدۂ اخیرہ میں سلام سے پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ دو ہی رکعات بطور جمعہ پڑھے گا۔

ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں (یعنی جس کو ایک رکعت

---

[1] یہی مسلک ہے امام ابو یوسفؒ اور امام طحاویؒ کا، چنانچہ امام طحاوی لکھتے ہیں " فثبت بما ذكرنا ان التطوع الذي لاينبغي تركه بعد الجمعة ستٌّ وهو قول ابي يوسف الا انه قال احب الي ان يبدأ بالاربع ثم يثني بالركعتين لانه هو ابعد من ان يكون قد صلى بعد الجمعة مثلها على ما قد نهى عنه. پھر امام طحاویؒ نے اپنی سند سے نقل کیا ہے " ان عمر كره ان يصلي بعد الجمعة مثلها قال ابو جعفر فلذلك استحب ابو يوسف ان يقدم الاربع قبل الركعتين لانهن لسن مثل الركعتين. فكره ان يقدم الركعتان لانهما مثل الجمعة. شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۶) باب التطوع بعد الجمعة كيف هو ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[2] وروي عن علي بن ابي طالب انه امر ان يصلي بعد الجمعة ركعتين ثم اربعًا ، ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوٰۃ قبل الجمعة وبعدها

[3] عن عطاء قال كان ابن عمر اذا صلى الجمعة صلى بعدها ست ركعات ركعتين ثم اربعًا ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من كان يصلي بعد الجمعة ركعتين

نیز حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے " عن عبد الله بن حبيب قال كان عبد الله يصلي اربعًا فلما قدم علي صلى ستًا ركعتين واربعًا ، حوالۂ بالا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] وعن محمد روايتان ، رواية كالجمهور ورواية كالامام ، كما في البدائع (ج ۱ ص ۲۶۷) ۱۲ م

بھی نہیں ملی اس کو گویا نماز ہی نہیں ملی) اور نسائیؒ کی روایت میں یہاں جمعہ کی تصریح بھی موجود ہے[1]
شیخین کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوع سے ہے جس میں ارشاد
ہے " اذا اتیتم الصلوٰۃ فعلیکم السکینۃ فما ادرکتم فصلّوا وما فاتکم فاتمّوا "[2]
اس میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل نہیں، پھر جہاں تک حدیثِ باب سے استدلال کا تعلق ہے
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے، اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک
حجت نہیں[3] ، واللہ اعلم ۔

بَابُ[4] مَا جَاءَ فِی السَّفَرِ یَوْمَ الْجُمُعَۃِ

بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ بن رواحۃ فی سریۃ ، فوافق ذلک
یوم الجمعۃ فغدا اصحابہ فقال اتخلّف فاصلّی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ثم الحقہم فلما صلّی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم رآہ ، فقال لہ : مامنعک
ان تغدو مع اصحابک ، قال : اردت ان اصلی معک ثم الحقہم ، فقال : لو
انفقت ما فی الارض ما ادرکت فضل غدوتہم ؟

جمہور کے نزدیک جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر میں جانا بلاکراہت جائز ہے خواہ اسے نماز
جمعہ ملنے کی امید ہو یا نہ ہو ، البتہ جس شخص پر جمعہ واجب ہو ایسے شخص کو زوال کے بعد جمعہ کی

---

[1] (ج ۱ ص ۲۱۰ ، من ادرک رکعۃ من صلوٰۃ الجمعۃ) عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من ادرک من صلوٰۃ الجمعۃ رکعۃ فقد ادرک ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) کتاب الاذان ، باب ما ادرکتم فصلّوا وما فاتکم فاتمّوا " ۱۲ مرتب

[3] نیز اس روایت کے ظاہر پر کسی کا عمل نہیں کیونکہ اس کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ صرف ایک رکعت پا لینے والا تمام نماز کو پانے والا ہوگا جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے دوسری رکعت پڑھنے کی ضرورت نہ ہو ۔ لہٰذا اس میں تاویل کی جائے گی کہ " فقد ادرک الصلوٰۃ " سے مراد " ادرک فضیلۃ الصلوٰۃ " یا " ادرک حکم الصلوٰۃ " ہے ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] شرح باب از مرتب ۱۲

ادائیگی سے قبل سفر میں جانا مکروہ تحریمی ہے[1]، لیکن امام احمدؒ کے نزدیک زوال سے پہلے بھی سفر میں جانا اسی طرح مکروہ ہے جس طرح زوال کے بعد[2]۔

حدیث باب ائمۂ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، نیز حضرت عمرؓ کے اثر[3] اور ابوعبیدہؓ[4] بن الجراحؓ کے عمل سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] وفی رد المحتار: وینبغی ان یستثنی ما اذا کانت تفوتہ رفقتہ بوصلاہا ولا یمکنہ الذہاب، تأمل اھ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۳) ۱۲ مرتب

[2] حضرت عائشہؓ کی ایک روایتِ موقوفہ سے امام احمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے" قالت: اذا ادرکتک لیلۃ الجمعۃ فلا تخرج حتی تصلی الجمعۃ" دیکھئے اس روایت کے لئے اور تابعینؒ کے دوسرے آثار کے لئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۶) من کرہ اذا حضرت الجمعۃ أن یخرج حتی یصلی الجمعۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] و [4] عن الاسود بن قیس عن أبیہ قال قال عمر: الجمعۃ لا تمنع من سفر۔

عن صالح بن کیسان ان اباعبیدۃ خرج یوم الجمعۃ فی بعض اسفارہ ولم ینتظر الجمعۃ۔

مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ۲ ص ۱۰۵) من رخص فی السفر یوم الجمعۃ، نیز مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۲۵۰، رقم ۵۵۳۶، باب السفر یوم الجمعۃ) میں ایک روایت کے تحت حضرت عمرؓ کا قول مروی ہے: "ان الجمعۃ لا تمنعک السفر ما لم یحضر وقتہا"

امام زہری نقل کرتے ہیں" خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسافراً یوم الجمعۃ ضحیً قبل الصلوٰۃ" (ج ۳ ص ۱۵۱، رقم ۵۵۴۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ابوابُ العیدین

عید عَادَ یَعُوْدُ سے ماخوذ ہے، یہ اصل میں عِوْدٌ تھا۔ واؤ کے سکون اور ماقبل کے کسرہ کی وجہ سے "واؤ" کو "یاء" سے تبدیل کردیا گیا، جیسے "میزان"۔ اس کی جمع "اعیاد" آتی ہے۔ قاعدہ کے مطابق "اعواد" ہونی چاہیے تھی، مگر "عود" بمعنی لکڑی کی جمع سے فرق کرنے کے لئے جمع "اعیاد" آتی ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ عید کو عید اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے۔

اور بعض کے نزدیک یہ "عُود" (ایک خوشبودار لکڑی) سے مشتق ہے اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں بکثرت عود جلائی جاتی ہے۔

لیکن صحیح قول یہی ہے کہ یہ "عاد یعود" سے ماخوذ ہے اور اس کا نام تفاؤلاً عید رکھا گیا ہے گویا یہ ایک دعا ہے کہ خدا کرے یہ دن

بار بار آئے جیساکہ قافلہ کا نام تفاؤلاً قافلہ رکھا گیا[1]

پھر بسا اوقات یہ لفظ مطلق خوشی کے دن کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیساکہ ایک شاعر کہتا ہے ؂

عید وعید وعید صرن مجتمعۃ   وجہ الحبیب ویوم العید والجمعۃ

ہر مذہب وملّت میں چند ایام خوشی منانے کیلئے مقرر ہوتے ہیں لیکن اسلام نے سال بھر میں صرف دو یوم مقرر کئے ہیں اور یہ دونوں بھی عظیم الشان عبادتوں کی تکمیل کے وقت مشروع ہیں۔ چنانچہ عید الفطر کے موقعہ پر صیامِ رمضان کی تکمیل ہوتی ہے اور عید الاضحیٰ کے موقعہ پر حج کی۔ پھر دوسرے مذاہب کے برعکس ان دونوں دنوں کو بھی عبادت بنادیا گیا ہے کہ ان کا آغاز دوگانۂ عید سے ہوتا ہے۔ (بزیادات وتغیر من المرتب)

وجوب صلوٰۃ عید

نماز عید امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے، فقہاء احناف نے اس کو ظاہر روایت قرار دے کر اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کے مطابق نماز عید سنت مؤکدہ ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے اور صاحبین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک نماز عید فرض کفایہ ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور بعض شوافع کا مسلک بھی یہی ہے۔

قرآن وحدیث سے وجوب کی تائید ہوتی ہے :

① "فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ" تفسیر مشہور کے مطابق اس میں "صَلِّ" سے مراد "صَلِّ صَلَاةَ الْعِيْدِ" ہے (معارف السنن ج ۴ ص ۴۲۶، باب فی صلاۃ العید قبل الخطبۃ، نیز دیکھئے روح المعانی جزء ۳۰ ص ۲۸۴ تفسیر سورۃ کوثر)

② احادیث میں تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز پر مواظبت من غیر ترک فرمائی ہے، مثلاً حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے "انّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان یخرج یوم الفطر ویوم الاضحیٰ الی المصلّٰی

---

[1] ومن احسن وجوہ التسمیۃ انہ سمّی عیداً لکثرۃ عوائد اللّٰہ فیہ، ای لکثرۃ نعم اللّٰہ فیہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

فیصلی بالناس الخ» (سنن نسائی ج ۱ ص ۲۳۳ ، استقبال الامام بالناس بوجهه فی الخطبة)

(۳) عہد صحابہ سے لیکر آج تک امت کا تعامل بھی وجوب کی دلیل ہے ۔

(۴) بعض حضرات نے باری تعالیٰ کے ارشاد " وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ " (آیت ۱۸۵، سورۂ بقرہ جزء ۲) کا مصداق صلوٰۃ عید قرار دیا ہے اور امر کو وجوب کے لئے مانا ہے یہ آیت سورۂ بقرہ میں صیام کے سیاق میں آئی ہے جبکہ سورۂ حج (آیت ۳۷ جزء ۱۷) میں بغیر واؤ کے قربانی اور حج کے سیاق میں آئی ہے ۔ پہلے مقام پر صلاۃ الفطر کی مشروعیت و وجوب اور دوسرے مقام پر صلاۃ الاضحیٰ کی مشروعیت و وجوب کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابٌ فِی الْمَشْیِ یَوْمَ الْعِیْدَیْنِ

عن علی قال : من السنة ان تخرج الی العید ماشیا وان تأکل شیئًا قبل ان تخرج " اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ و عیدین کی ادائیگی کیلئے پیدل جانا افضل ہے ، اور بغیر عذر کے سواری پر جانا اگرچہ بالاتفاق جائز ہے لیکن خلاف اولیٰ ہے یہی حکم دوسری نمازوں کا بھی ہے جیساکہ " فلا تأتوها تسعون وأتوها تمشون " سے اس کی تائید ہوتی ہے ۔

امام ترمذی نے حدیث باب کی اگرچہ تحسین کی ہے لیکن درحقیقت یہ ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ حارث اعور سے مروی ہے اور جمہور محدثین نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے البتہ مفہوم حدیث کے استحباب پر اہل علم کا اتفاق ہے کما ذکرنا آنفًا ۔

پھر مشی للعید کی فضیلت سے متعلق کوئی حدیث صحیح اگرچہ مروی نہیں لیکن مشی للجمعہ کی فضیلت پر صحیح احادیث مروی ہیں[1][2] واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۴) باب المشی الی الجمعة ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۵ ، باب فضل المشی الی الجمعة) میں حضرت اوس بن اوس کی مرفوع روایت ہے « من اغتسل یوم الجمعة وغسل وغدا وابتکر » ومشی ولم یرکب » ودنا من الامام وانصت ولم یلغ کان له بکل خطوة عمل سنة ، نیز فضیلت سے متعلق دوسری احادیث کیلئے دیکھئے " الترغیب والترهیب " (ج ۱ ص ۴۸۶ تا ص ۴۸۸) الترغیب فی صلاة الجمعة والسعی الیها ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابٌ فِی صَلٰوۃِ الْعِیْدَیْنِ قَبْلَ الْخُطْبَۃِ[1]

"کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر یصلّون فی العیدین قبل الخطبۃ ثم یخطبون" خلفاء راشدین، ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ عیدین کا خطبہ نماز سے فراغت کے بعد مسنون ہے، پھر حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا پھر بھی درست ہے اگرچہ خلاف سنت اور مکروہ[2] ہے۔

"ویقال إن أوّل من خطب قبل الصلوٰۃ مروان[3] بن الحکم" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز عید سے پہلے خطبہ دینا سب سے پہلے مروان بن الحکم نے شروع کیا جب کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عمر بن الخطابؓ نے کیا[4] — اور ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عثمان بن عفانؓ نے کیا[5] نیز بعض روایات میں اس سلسلہ میں حضرت معاویہؓ[6] اور بعض میں زیاد[7] کا نام آیا ہے اس طرح بظاہر تعارض ہوجاتا ہے، نیز نماز عید سے قبل خطبہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] یہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۷) سے ماخوذ ہے — پھر شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا تو نماز درست ہے اور خطبہ کالعدم ہے چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں "وأما عند الشافعیۃ فالصلاۃ صحیحۃ، والخطبۃ غیر محسوبۃ، والرجل مسیئ، کما فی شرح المہذب (۵—۲۵) وکذا عند أحمد کما فی المغنی (۲—۲۴٤)۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۷ و ۴۲۸) ۱۲ مرتب

[3] مروان بن الحکم بن أبی العاص ابن أمیۃ أبو عبد الملک الأموی المدنی، ولی الخلافۃ فی آخر سنۃ أربع وستین ومات سنۃ خمس فی رمضان ولہ ثلاث أو إحدی وستون سنۃ" لا یثبت لہ صحبۃ" من الثانیۃ — تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹، رقم ۱۰۱٦) ۱۲ مرتب

[4] عبد الرزاق عن ابن جریج قال، أخبرنی یحیی بن سعید قال: اخبرنی یوسف بن عبد اللہ بن سلام قال: اول من بدأ بالخطبۃ قبل الصلوٰۃ یوم الفطر عمر بن الخطاب الخ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۸۳، رقم ۵٦۴۴) باب اول من خطب ثم صلّی ۱۲م

[5] دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷٦) باب المشی والرکوب الی العید والصلاۃ قبل الخطبۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] قال ابن شہاب: اول من بدأ بالخطبۃ قبل الصلاۃ معاویۃ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۸۴ رقم ۵٦۴٦) ۱۲م

[7] قال الحافظ: وروی ابن المنذر عن ابن سیرین ان اول من فعل ذلک زیاد بالبصرۃ" فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷٦) ۱۲م

اس کے جواب میں بعض علماء نے ان حضرات سے متعلق روایات پر کلام کیا ہے[1] جبکہ بعض نے فرمایا کہ دراصل حضرت عثمانؓ نے دور دراز سے آنے والے لوگوں کی رعایت کیلئے خطبہ کو مقدم کیا تاکہ بعد میں آنے والے حضرات نماز میں شریک ہوسکیں چنانچہ اُن کے بارے میں مروی ہے " اوّل[2] من خطب قبل الصلاۃ عثمان صلّی بالناس ثم خطبہم یعنی علی العادۃ ، فرأی ناسًا لم یدرکوا الصلاۃ ففعل ذلک ، أی صار یخطب قبل الصلاۃ " ـــــ البتہ حضرت عمرؓ کے تقدیم خطبہ کی دوسری وجہ بیان کی گئی ہے چنانچہ عبداللہ بن سلامؓ فرماتے ہیں " قال[3] ، کان الناس یبدؤن بالصلوٰۃ ثم یثنّون بالخطبۃ حتی اذا کان عمر وکثر الناس فی زمانہ وکان إذا ذھب یخطب ذھب جفاۃ الناس ، فلمّا رأی ذلک عمر بدأ بالخطبۃ حتی ختم بالصلوٰۃ "

لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرف تقدیم خطبہ کی نسبت شاذ اور حدیثِ باب کے خلاف ہے[4] ، البتہ حضرت عثمانؓ سے تقدیم خطبہ ثابت ہے[5] اور ان کے بعد حضرت معاویہؓ سے بھی[6]، غالبًا انہوں نے حضرت عثمانؓ کی اتباع میں ایسا کیا . پھر چونکہ زیاد حضرت معاویہؓ

---

[1] چنانچہ حضرت بنوریؒ حضرت عمرؓ سے متعلقہ روایت کے بارے میں فرماتے ہیں وہو شاذ مخالف لروایۃ الصحیحین وہو حدیث الباب ، وقال ابن قدامۃ : وروی عن عثمان وابن الزبیر انہما فعلاہ ولم یصح ذلک عنہما " ـــــ المتلقط من معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

[2] رواہ ابن المنذر باسناد صحیح إلی الحسن البصری ، انظر فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشی والرکوب إلی العید والصلاۃ قبل الخطبۃ الخ ۱۲ م

[3] مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ۲ ص ۱۷۱) من رخص أن یخطب قبل الصلاۃ ۱۲ م

[4] جیسا کہ ہم پیچھے حاشیہ میں " معارف السنن " کے حوالہ سے نقل کرچکے ہیں ۱۲ م

[5] حوالہ پیچھے ذکر کیا جاچکا ہے ، اگرچہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں : " وروی عن عثمان وابن الزبیر أنہما فعلاہ ولم یصح ذلک عنہما " معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

[6] حوالہ پیچھے دیا جاچکا ہے . ۱۲ م

٭ ٭ ٭

کے زمانے میں بصرہ کا گورنر تھا ، اس نے بھی حضرت معاویہؓ کی اتباع میں تقدیم خطبہ پر عمل کیا، اسی طرح مدینہ کے گورنر مروان نے بھی اسی زمانہ میں حضرت معاویہؓ کی اتباع میں اور بقول بعض اپنی بعض مصالح کی بناء پر تقدیم خطبہ علی الصلوٰۃ کو اختیار کیا[1] ۔

پھر حضرت عثمانؓ ، حضرت معاویہؓ ، مروان اور زیاد کو " اوّل من خطب " کا مصداق قرار دینا رُواۃ کے اپنے اپنے علم کے اعتبار سے ہوسکتا ہے ، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اپنے علاقہ میں سب سے پہلے تقدیم خطبہ پر عمل کیا ہو اس لئے ان کو " اوّل من خطب " کہا گیا اور مروان اور زیاد بھی چونکہ ان کے گورنر تھے اور اسی زمانہ میں اپنے اپنے علاقوں میں تقلیداً یا مصلحۃً انہوں نے بھی تقدیم خطبہ کو اختیار کر رکھا تھا ، اس لئے " اوّل من خطب " کی نسبت ان کی طرف بھی کی گئی ۔ واللہ أعلم بالصواب .

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] قال الحافظؒ : واما مروان فراعی مصلحتہم فی اسماعہم الخطبۃ لکن قیل انہم کانوا فی زمن مروان یتعمدون ترک سماع خطبتہ لما فیہا من سب من لا یستحق السب والافراط فی مدح بعض الناس ، فعلیٰ ہذا انما راعی مصلحۃ نفسہ ویحتمل أن یکون عثمان فعل ذلک احیاناً بخلاف مروان فواظب علیہ فلذلک نسب الیہ " فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشی والرکوب الی العید الخ

بخاری میں بھی مروان سے متعلق حضرت ابو سعید خدریؓ کا واقعہ مروی ہے " عن ابی سعید الخدری قال : کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخرج یوم الفطر والأضحیٰ إلی المصلّی ، فأوّل شیئ یبدأ بہ الصلاۃ ثم ینصرف فیقوم مقابل الناس والناس جلوس علی صفوفہم ، فیعظہم ویوصیہم ویأمرہم فان کان یرید أن یقطع بعثاً قطعہ أو یأمر بشیئ أمر بہ ، ثم ینصرف ، فقال أبو سعید : فلم یزل الناس علی ذلک حتی خرجت مع مروان وہو أمیر المدینۃ فی أضحیٰ أو فطر ، فلما أتینا المصلّی إذا منبر بناہ کثیر بن الصلت ، فإذا مروان یرید أن یرتقیہ قبل أن یصلّی ، فجبذت بثوبہ فجبذنی فارتفع فخطب قبل الصلاۃ ، فقلت لہ : غیّرتم واللہ ، فقال : أبا سعید ! قد ذہب ما تعلم ، فقلت : ما أعلم واللہ خیر مما لا أعلم ، فقال : إن الناس لم یکونوا یجلسون لنا بعد الصّلوٰۃ فجعلتہا قبل الصلوٰۃ " (ج ۱ ص ۱۳۱ ، باب الخروج إلی المصلّی بغیر منبر کتاب العیدین) ۱۲

مرتب عفی عنہ

٭ ٭ ٭

بَابُ اَنَّ صَلَاۃَ الْعِیْدَیْنِ بِغَیْرِ اَذَانٍ وَّلَا اِقَامَۃٍ

"صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم غیر مرۃ ولا مرتین بغیر اذان ولا اقامۃ"

چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ عیدین میں نہ اذان ہے نہ اقامت۔ علامہ ابن قدامہ "المغنی"[1] میں فرماتے ہیں "ولا نعلم فی ھذا اخلافا ممن یعتد بخلافہ، الا انہ روی عن ابن الزبیر انہ اذن واقام، وقیل اول من اذن زیاد[2]، وھذا دلیل علی انعقاد الاجماع قبلہ علی انہ لا یسن لھما اذان ولا اقامۃ الخ"

بہرحال جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز عید بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی جائیگی، لیکن یہاں یہ واضح رہے کہ نماز عید میں "اعلام بطریق مخصوص" (اذان واقامت) کی تو نفی ہے لیکن نفس اِعلام یعنی اعلان کی نفی نہیں، اس لئے کہ وہ تمام نوافل جو جماعت کے ساتھ مشروع ہیں مثلاً تراویح، صلوٰۃِ کسوف اور استسقاء وغیرہ جس طرح ان میں اذان واقامت کے بجائے اعلان مشروع ہے اسی طرح نماز عید میں بھی اعلان وغیرہ کرکے لوگوں کو باخبر کرنا درست ہے[3]

واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ الْقِرَاءَۃِ فِی الْعِیْدَیْنِ

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی العیدین وفی الجمعۃ بـ "سبح[عه]

---

[1] (ج ۲ ص ۲۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۹) ۱۲ مرتب

[2] عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۲۸۲، باب المشی والرکوب الی العید والصلاۃ قبل الخطبۃ بغیر اذان ولا اقامۃ)، اور فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۷، باب المشی والرکوب الخ) میں "اول من احدث الاذان" کے بارے میں متعدد اقوال مذکور ہیں، فقیل: "معاویۃ" وقیل: "زیاد" وقیل: "ہشام" وقیل: "مروان" وقیل: "عبداللہ بن الزبیر"۔ واللہ اعلم بالصواب ۱۲م

[3] کذا فی الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) ۱۲ مرتب

[عه] شرح باب از مرتب ۱۲

÷

اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ ، وهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ ، وربما اجتمعا في يوم واحد فيقرأ بهما ، اس سے معلوم ہوا کہ اگر جمعہ اور عید ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے۔

البتہ علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ اپنی کتاب "المغنی" (ج ۲ ص ۲۱۲) میں لکھتے ہیں کہ اگر عید اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو جس شخص نے نماز عید میں شرکت کی ہوگی ان سب سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ امام سے ساقط نہ ہوگا۔ نیز وہ نقل کرتے ہیں " وممن قال بسقوطه الشعبي والنخعي والاوزاعي وقيل هذا مذهب عمرؓ وعثمانؓ وعليؓ وسعيدؓ وابن عمرؓ وابن عباسؓ وابن الزبيرؓ " نیز شرح المہذب میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے ایسی صورت میں اہل بوادی سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ اہل بلد سے ساقط نہ ہوگا، امام شافعی کی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے[1]

قائلین سقوط کا استدلال حضرت عثمانؓ کے واقعہؓ سے ہے، حضرت ابو عبید فرماتے ہیں:
" ثم شهدت مع عثمان بن عفان وكان ذلك يوم الجمعة فصلى قبل الخطبة ثم خطب فقال: يا ايها الناس! ان هذا يوم قد اجتمع لكم فيه عيدان، فمن احب ان ينتظر الجمعة من اهل العوالي فلينتظر ومن احب ان يرجع فقد اذنت له "

لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ اہل عوالی پر بُعدِ منازل اور اہل قُریٰ ہونے کی وجہ سے جمعہ واجب نہیں تھا، اس لئے یہ لازم نہیں آتا کہ اہل مصر سے بھی جمعہ ساقط ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے رخصت کا اختیار صرف اہل عوالی کو دیا تھا۔

مختصر یہ کہ جمعہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہے لہٰذا اس کے سقوط کیلئے بھی دلیل قطعی کی ضرورت ہوگی جبکہ اس بارے میں کوئی صحیح وصریح خبر مرفوع موجود نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل قطعی موجود ہو لہٰذا جمعہ کے سقوط کا اعتبار کرکے کتاب اللہ، اخبار متواترہ اور اجماع کی مخالفت نہیں کی جا سکتی۔ واللہ اعلم (بتغیر وزیادۃ من المرتب)

---

[1] مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۷۵ تا ۸۰) باب اذا اجتمع العید والجمعۃ لاتسقط الجمعۃ بہ،
نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ فِي التَّكْبِيرِ فِي الْعِيدَيْنِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کبّر فی العیدین، فی الاولیٰ سبعاً قبل القراءة وفی الآخرۃ خمساً قبل القراءة "۔ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عیدین کی تکبیراتِ زوائد کتنی ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک گیارہ تکبیریں ہیں، چھ پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ تکبیریں ہیں، سات پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں۔ امام احمدؒ کا مسلک مالکیہ کے مطابق ہے۔ اور یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قرارت سے پہلے ہوں گی۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیراتِ زوائد صرف چھ ہیں، تین پہلی رکعت میں قرارت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قرارت کے بعد۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال "کثیر بن عبداللہ عن ابیہ عن جدّہ" کی حدیث باب سے ہے، البتہ اس میں امام شافعیؒ "فی الاولیٰ سبعاً" کے الفاظ کو تمام تر تکبیراتِ زوائد پر محمول کرتے ہیں اور مالکیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ ان سات میں ایک تکبیر تحریمہ بھی شامل ہے اس طرح ان حضرات کے درمیان ایک تکبیر کا اختلاف ہوگیا۔

حنفیہ اس حدیثِ باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مدار کثیر بن عبداللہ پر ہے جو نہایت ضعیف ہے[1] اور امام ترمذی نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اس پر دوسرے محدثین نے سخت اعتراض کیا ہے[2]۔

---

[1] قال فیہ الشافعی: رکن من ارکان الکذب، وقال ابوداؤد: کذاب، وقال ابن حبان: یروی عن ابیہ عن جدہ نسخۃ موضوعۃ لایحل ذکرہا فی الکتب ولاالروایۃ عنہ الاعلی جہۃ التعجب، وقال النسائی والدارقطنی: متروک الحدیث، وقال ابن معین: لیس بشیٔ، وقال ابن حنبل: منکر الحدیث لیس بشیٔ، وقال عبداللہ بن احمد: ضرب أبی علی حدیثہ فی المسند ولم یحدث عنہ، وقال ابوزرعۃ: واہی الحدیث ـــ الجوہر النقی لابن الترکمانی فی ذیل السنن الکبرٰی للبیہقی (ج ۳ ص ۲۸۵) باب التکبیر فی صلوٰۃ العیدین ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۶) ۱۲ مرتب

ان حضرات کا دوسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرفوع حدیث سے ہے[1]،
"التکبیر فی الفطر سبع فی الاولیٰ وخمس فی الآخرۃ، والقراءۃ بعدھما کلتیھما"
لیکن اس حدیث کا مدار عبداللہ[2] بن عبدالرحمٰن الطائفی پر ہے اور یہ بھی ضعیف ہے۔
ان حضرات کا تیسرا استدلال ابوداؤد[3] میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبر فی الفطر والاضحیٰ، فی الاولیٰ سبع تکبیرات وفی الثانیۃ خمسًا"
لیکن اس کا مدار ابن لہیعہ[4] پر ہے جس کا ضعف معروف ہے۔
ان حضرات کے اپنے مسلک پر اور بھی دلائل ہیں لیکن وہ تمام کے تمام ضعیف ہیں[5]۔

دلائلِ اَحناف

حنفیہ کا پہلا استدلال سنن[6] ابی داؤد میں مکحول کی روایت سے ہے "قال اخبرنی ابوعائشۃ جلیس لابی ھریرۃ ان سعید بن العاص سأل ابا موسیٰ الاشعری وحذیفۃ بن الیمان کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبّر فی الاضحیٰ والفطر؟ فقال ابوموسیٰ کان یکبّر اربعًا، تکبیرۃ علی الجنائز (ای مثل تکبیرہ علی الجنائز) فقال حذیفۃ: صدق، فقال ابوموسیٰ کذلک کنت اکبر فی البصرۃ حین کنت علیھم، قال ابوعائشۃ وانا حاضر سعید بن العاص"
اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، ان میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین زوائد ہیں،

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب
[2] قال الذہبی: ذکرہ ابن حبان فی الثقات، وقال ابن معین: صویلح، وقال مرۃ: ضعیف، وقال النسائی وغیرہ: لیس بالقوی، وکذا قال ابوحاتم، قال ابن عدی: واما سائر حدیثہ فعن عمرو بن شعیب وھی مستقیمۃ فھو ممن یکتب حدیثہ، قلت ثم غلط بن بعدہ فوہم۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۵۲) ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہ
[3] (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب
[4] ان پر مفصل کلام درس ترمذی جلد اول میں گذر چکا ہے ۱۲
[5] تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۶ تا ۲۱۹) باب صلاۃ العیدین، احادیث الخصوم المرفوعۃ ۱۲ مرتب
[6] (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

یہ حدیث دو حدیثوں کے قائم مقام ہے کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے حضرت ابوموسیٰؓ کی تصدیق فرمائی۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کا مدار عبدالرحمٰن بن ثوبان پر ہے جنہیں ضعیف کہا گیا ہے[1]
اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن ثوبان ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جہاں بعض محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ حضرت دحیم اور ابوحاتم نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ابوداؤد نے ان کے بارے میں فرمایا "کان فیہ سلامۃ وکان مجاب الدعوۃ"، اور ابن معین فرماتے ہیں "لیس بہ باس"، نیز صالح جزرہ نے ان کو "صدوق" قرار دیا ہے اور ابن عدی کہتے ہیں "مع ضعفہ یکتب حدیثہ"۔ لہذا ان کی حدیث درجۂ حسن سے کم نہیں۔

اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس کے راوی ابوعائشہ بقول ابن حزم و ابن قطان مجہول ہیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ محمد بن ابی عائشہ اور موسیٰ بن ابی عائشہ کے والد ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ان کے بارے میں "تقریب[2]" میں لکھا ہے "ابوعائشۃ الاموی مولاھم جلیس ابی ھریرۃ مقبول من الثانیۃ"۔ نیز حافظ نے تہذیب[3] میں ان کے بارے میں لکھا ہے "روی عنہ مکحول وخالد بن معدان"، اور اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ جس شخص سے دو راوی روایت کریں اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، لہذا جہالت کا اعتراض درست

---

[1] فروی عثمان بن سعید عن ابن معین: ضعیف، وقال احمد: احادیثہ مناکیر، وقال النسائی: لیس بالقوی، میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۵۱)۔ وقال عمرو بن علی: حدیث الشامیین ضعیف الا نفرا فاستثناہ منہم؛ وقال صالح بن محمد شامی صدوق الا ان مذہبہ القدر وانکروا علیہ احادیث یرویہا عن ابیہ عن مکحول۔
(وقال الحافظ ابن حجرؒ) قلت ووقع عندہ فی اسناد حدیث علقمۃ فی الجہاد فقال: ویذکر عن ابن عمر حدیث "جعل رزقی تحت ظل رمحی" الحدیث، ووصلہ ابوداؤد من طریق عبدالرحمٰن بن ثابت بن ثوبان۔
(تہذیب التہذیب ج ۶ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) ۱۲ از استاد محترم دام اقبالہ

[2] (ج ۲ ص ۴۴۴، رقم ۲۰) ۱۲ مرتب

[3] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۹) ۱۲ م

نہیں اور یہ حدیث حسن سے کم نہیں۔[۱]

امام بیہقی نے اس پر ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حدیث دراصل حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ روایت مصنف عبدالرزاق میں علقمہ اور اسود بن یزید سے اس طرح مروی ہے کان ابن مسعود جالسًا، وعنده حذیفة وابوموسى الأشعري، فسألهما سعید بن العاص عن التكبير في الصلاة يوم الفطر والاضحى، فجعل هذا يقول: سل هذا، وهذا يقول: سل هذا، فقال له حذيفة: سل هذا لعبد الله بن مسعود فسأله فقال ابن مسعود: يكبّر اربعًا ثم يقرأ ثم يكبّر فيركع ثم يقوم في الثانية، فيقرأ، ثم يكبّر اربعًا بعد القراءة [۲] اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت موقوف علی ابن مسعود ہے اور صرف انہی سے مروی ہے۔

علامہ نیمویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے[۳] کہ ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت مرفوعہ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت موقوفہ میں اس طرح تطبیق ممکن ہے کہ حضرت ابوموسیٰؓ حضرت ابن مسعودؓ کے سامنے ابتداءً ادبًا خاموش رہے ہوں اور جب حضرت ابن مسعودؓ مسئلہ کا شرعی حکم بتلا چکے تو حضرت ابوموسیٰ نے ان کے قول کی تائید میں اپنی روایت مرفوعہ بیان کردی ہو پھر علیٰ سبیل التسلیم اگر یہ روایت صرف ابن مسعودؓ ہی پر موقوف مانی جائے تب بھی غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے، پھر اس روایت میں صحابہ کی ایک جماعت نے ابن مسعودؓ کی موافقت کی ہے جس سے اس روایت کو مزید قوت حاصل ہو جاتی ہے۔[۴]

---

[۱] حافظ زیلعیؒ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۴) میں اس روایت کو ابوداؤد کے حوالہ سے نقل کرکے فرماتے ہیں "سکت عنه ابوداؤد ثم المنذری فی مختصره، ورواه احمد فی مسنده" ۱۲ مرتب

[۲] فی سنن الکبریٰ (ج ۳ ص ۲۹۰) باب ذکر الخبر الذی روی فی التکبیر اربعًا ۱۲ مرتب

[۳] (ج ۳ ص ۲۹۳ رقم ۵۶۸۷) باب التکبیر فی الصلاۃ یوم العید۔ واضح ہے کہ اس کی سند میں نہ عبدالرحمٰن بن ثوبان کا واسطہ ہے اور نہ ہی ابوعائشہ کا ۱۲ مرتب

[۴] التعلیق الحسن علیٰ آثار السنن (ص ۲۵۸) باب صلاۃ العیدین بست تکبیرات زوائد ۱۲ مرتب

❊ ❊ ❊

حنفیہ کا دوسرا استدلال حضرت ابن عباسؓ[1]، حضرت مغیرہ بن شعبہ[2] اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم وغیرہ[3] کے عمل سے ہے، پھر تابعین کی ایک کثیر تعداد کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے[4]۔

حنفیہ کا تیسرا استدلال ابراہیم نخعیؒ کی روایت[5] سے ہے فرماتے ہیں: "قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز"...... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں: "فکانوا علی ذلک (الاختلاف) حتی قبض ابوبکر، فلما ولی عمر ورأی اختلاف الناس فی ذلک، شق ذلک علیہ جدًا، فارسل الی رجال من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: انکم معاشر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم، ومتی تجتمعون علی امر یجتمع الناس علیہ، فانظروا امرًا تجتمعون علیہ، فکانما ایقظھم، فقالوا نعم! ما رأیت یا امیر المؤمنین فأشر علینا، فقال عمر: بل اشیروا انتم علی، فانما انا بشر مثلکم،

---

[1] عن عبداللہ بن الحارث قال صلّی بنا ابن عباس یوم عید، فکبر تسع تکبیرات، خمسًا فی الاولٰی واربعًا فی الآخرة والی بین القراءتین، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) باب فی التکبیر فی العیدین واختلافھم فیہ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ عبداللہ بن الحارث فرماتے ہیں، وشہدت المغیرة بن شعبة فعل ذلک ایضًا، مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۲۹۵، رقم ۵۶۸۹) باب التکبیر فی الصلاة یوم العید ۱۲ مرتب

[3] مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۲۹۳، رقم ۵۶۸۶) ۱۲ مرتب

[4] اب تک ہم جن صحابہ کرام کی روایات یا ان کا عمل ذکر کرچکے ہیں وہ یہ ہیں: حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ، حضرت ابن عباسؓ، پھر مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴، باب فی التکبیر فی العیدین الخ) کی بعض روایات میں حضرت سعید بن العاص کے واقعہ میں حضرت ابومسعودؓ انصاری اور عبداللہ بن قیسؓ کا بھی ذکر ہے، پھر ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) ہی میں حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت انسؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے، پھر سائل حضرت سعید بن العاصؓ کا عمل بھی یقینًا اسی طرح ہوگا، فتلک عشرة کاملة ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[5] دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲ تا ۱۷۶) فی التکبیر فی العیدین واختلافھم فیہ ۱۲ مرتب

[6] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۳۹) کتاب الجنائز باب التکبیر علی الجنائز کم ہو؟ ۱۲ مرتب

فتراجعوا الامر بینھم » فاجمعوا امرھم علیٰ ان یجعلوا التکبیر علی الجنائز مثل التکبیر فی الاضحیٰ والفطر اربع تکبیرات فاجمع امرھم علیٰ ذلک »

معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس پر اجماع ہوگیا تھا کہ عیدین میں چار چار تکبیریں ہونگی۔

علامہ ابنِ رُشد نے بدایۃ المجتہد[1] میں لکھا ہے کہ تکبیراتِ عید کی تعداد کے بارے میں کوئی حدیثِ مرفوع صحت کے ساتھ ثابت نہیں چنانچہ انہوں نے اس بارے میں امام احمد بن حنبلؒ کا قول بھی نقل کیا ہے « لیس یروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التکبیر فی العیدین حدیث صحیح » ابن رُشد فرماتے ہیں کہ بریں بنا ر مختلف فقہاء نے مختلف صحابۂ کرام کے عمل سے استدلال کر کے اپنا اپنا مسلک متعین کیا ہے۔ پھر یہ اختلاف بھی افضلیت میں ہے، نماز باتفاق ہرطرح ہوجاتی ہے[2]۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ لَاصَلٰوۃَ قَبْلَ الْعِیْدَیْنِ وَلَابَعْدَھُمَا

”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوم الفطر فصلی رکعتین ثم لم یصل قبلھا ولا بعدھا“ اس پر امت کا اجماع ہے کہ عیدین کی نہ سنن قبلیہ ہیں نہ بعدیہ، البتہ عید سے پہلے اور بعد نوافل پڑھنے میں کچھ اختلاف ہے جو حضراتِ صحابہؓ کے زمانہ سے چلا آرہا ہے۔ بعض صحابہ و تابعین کے نزدیک عید سے پہلے اور بعد بھی نوافل پڑھنا مطلقاً جائز ہے، یہی مسلک ہے امام[3] شافعیؒ کا، البتہ وہ امام کے حق میں کراہت کے قائل ہیں۔ لیکن جمہورِ صحابہ و تابعین، اور بیشتر ائمۂ مجتہدین کے نزدیک نوافل کی اجازت نہیں، پھر ان میں اختلاف ہے، حنفیہ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور دوسرے اہل کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ عید سے قبل تو کراہت ہے بعد میں نہیں[4] (اور بعد میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ گھر میں تو مکروہ نہیں

---

[1] دیکھئے بذل المجہود (ج ۲ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) ۱۲ از استاذ محترم

[2] بلکہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر امام چھ سے زائد تکبیریں کہہ دے تو تیرہ تکبیروں تک مقتدی پر امام کی اتباع لازم ہوگی بلکہ بعض کے نزدیک سولہ تکبیروں تک بھی اتباع کی گنجائش ہے البتہ اس سے زائد کی صورت میں اتباع نہیں کرے گا، فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۲۸) باب صلاۃ العیدین، فی الفروع قبیل تکبیر التشریق ۱۲ مرتب

[3] کما فی ”الام“ و ”شرح المہذب“ کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۴) ۱۲ مرتب

البتہ عیدگاہ میں مکروہ[1] ہے) حضرت حسن بصریؒ اور فقہاء بصرہ کے نزدیک نمازِ عید کے بعد تو کراہت ہے البتہ اس سے قبل نہیں[2]، امام احمدؒ، امام زہریؒ اور ابن جریج کے نزدیک مطلقاً کراہت[3] ہے عید سے قبل بھی اور بعد بھی، امام مالکؒ کے نزدیک عیدگاہ میں مطلقاً مکروہ ہے[4] (وعنہ فی المسجد روایتان)۔

بہرحال ائمۂ ثلاثہ یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے مسلک قریب قریب ہیں اور یہ حضرات کسی نہ کسی حد تک کراہت کے قائل ہیں۔

حدیثِ باب اور دوسری روایات[5] سے مسلکِ جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے مسلک کا تعلق ہے تو اگرچہ بعض صحابہ و تابعین کے مسلک سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن حدیث مرفوع کی موجودگی میں حدیث موقوف سے استدلال نہیں کیا جا[6] سکتا، اور یہ کہنا کہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سے جو کراہت معلوم ہوتی ہے وہ امام کے ساتھ خاص ہے بلا دلیل ہے، اور دلائل سے اس کی تردید ہوتی ہے چنانچہ حضرت ابومسعودؓ کا اثر ہے، فرماتے ہیں: لیس من السنۃ الصلوٰۃ قبل

---

[1] چنانچہ سنن ابن ماجہ (ص ۹۲، باب ما جاء فی الصلوٰۃ قبل صلاۃ العید وبعدہا) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی قبل العید شیئاً فاذا رجع الی منزلہ صلی رکعتین"، نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۹، فمن کان یصلی بعد العید اربعاً) میں حضرت ابن مسعودؓ کا عمل مروی ہے "کان عبداللہ اذا رجع یوم العید صلی فی اہلہ اربعاً" ۱۲ مرتب

[2] عن ایوب قال رأیت انس بن مالک والحسن یصلیان قبل خروج الامام یعنی یوم العید" مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۸۰) من رخص فی الصلاۃ قبل خروج الامام ۱۲ مرتب

[3] کما فی روایۃ الباب، نیز روایت مرفوعہ "لا صلاۃ قبلہا و لا بعدہا" (معارف السنن ج ۴ ص ۴۴۴ بحوالۂ مغنی ابن قدامہ) سے بھی انہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتب

[4] وہ غالباً روایات کراہت سے کراہت پر استدلال کرتے ہیں، پھر چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے گھر میں نماز پڑھنا ثابت ہے اس لئے اس کراہت کو صرف عیدگاہ تک محدود رکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

[5] دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۷) من کان لا یصلی قبل العید ولا بعدہ ۱۲ مرتب

[6] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۴) ۱۲ مرتب

خروج الامام یوم العید[1]" نیز ایک روایت میں "لا صلوٰۃ قبلها ولا بعدها"[2] کے عام الفاظ مروی ہیں جس سے امام شافعی کے مسلک کی تردید ہوجاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابٌ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ فِي الْعِيدَيْنِ

عن ام عطیة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یخرج الابکار و العواتق وذوات الخدور والحیض فی العیدین، فاما الحیض فیعتزلن المصلی ویشهدن دعوة المسلمین، قالت احداهن یارسول الله! ان لم یکن لها جلباب؟ قال: فلتعرها اختها من جلبابها۔

عواتق عاتق کی جمع ہے "البنت التی بلغت الحلم او قاربته" وقیل "التی لم تتزوج" وقیل "هی الکریمة علی اهلها"۔

الخُدور بالضم جمع خِدر بالکسر، ستر فی ناحیة البیت تقعد البکر وراءه۔

الجلباب بکسر الجیم وسکون اللام: الخمار، وقیل "الثوب الواسع دون الرداء"، وقیل: القمیص، والجمع جلابیب۔

یہ حدیث عہد نبوی میں عورتوں کے خروج الی المصلی پر نص ہے، اور اس سے خروج الی المسجد کا جواز واستحباب بھی سمجھ میں آتا ہے۔

عورتوں کے خروج للعیدین کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے۔ بعض نے مطلقاً اجازت دی[3]، بعض نے مطلقاً ممنوع قرار دیا[4] اور بعض نے اس ممانعت کو "شابات" کے ساتھ خاص کیا۔[5]

---

[1] قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الکبیر، ورجالہ ثقات، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۲) باب الصلوٰۃ قبل العید وبعدہا ۱۲ مرتب

[2] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۴) بحوالہ مغنی ابن قدامہ) ۱۲ مرتب

[3] منہم ابوبکر وعلی وابن عمر (رضی اللہ عنہم) وغیرہم، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

[4] منہم عروۃ والقاسم والنخعی ویحییٰ الانصاری، معارف (ج ۴ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

[5] وہو مذہب مالک وابی یوسف، وروی ابن نافع عن مالک انہ لا باس ان یخرج النساء الی العیدین والجمعۃ ولیس بواجب، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت جواز کی ہے اور ایک عدم جواز کی[1]، اور امام شافعیؒ کے نزدیک عجائز کا عیدگاہ میں حاضر ہونا مستحب[2] ہے۔

بہرحال جمہور کے نزدیک شابّہ کو نہ ہی جمعہ وعیدین کیلئے خروج کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کیلئے لقولہ تعالیٰ: "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ"۔ وجہ یہی ہے کہ ان کا خروج فتنہ کا سبب ہے، پھر عجائز کے حق میں یہ مفسدہ نہیں ہے اس لئے انہیں خروج للعیدین کی اجازت[3] ہے البتہ حنفیہ کے نزدیک ان کے حق میں بھی عدم خروج افضل[4] ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ عورتوں کو نماز کیلئے نکلنے کا حکم ابتداء اسلام میں دشمنان کی نظروں میں مسلمانوں کی کثرت ظاہر کرنے کیلئے دیا گیا تھا اور یہ علت اب باقی نہیں رہی۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس علت کی وجہ سے بھی اجازت ان حالات میں تھی جبکہ امن کا دور دورہ تھا اب جبکہ دونوں علتیں ختم ہو چکی ہیں لہٰذا اجازت نہ ہونی چاہئے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "لو[5] ادرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما احدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني اسرائيل"۔ مطلب یہ ہے کہ عہدِ رسالت میں ایک تو فتنہ کا احتمال کم تھا دوسرے عورتیں بغیر تزیّن کے باہر نکلا کرتی تھیں، اس لئے ان کو نمازوں کی جماعات میں حاضر ہونے کی اجازت تھی لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انہوں نے تزیّن کا طریقہ اختیار کیا نیز فتنہ کے مواقع بڑھ گئے اس لئے اب انہیں جماعات میں حاضر نہ ہونا چاہئے اور اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حیات ہوتے تو آپ بھی اس زمانہ میں عورتوں کو خروج للصلوٰۃ کی اجازت نہ دیتے، چنانچہ علماء متاخرین کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس زمانے میں ان کا مساجد کی طرف نکلنا درست نہیں۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب [2] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۶) ۱۲ مرتب

[3] پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عام نمازوں میں فجر، مغرب اور عشاء میں عجائز کے حضور میں کوئی حرج نہیں اور صاحبینؒ نے تو پانچوں نمازوں میں اس کی اجازت دی ہے، کما فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۲۶) باب الامامۃ

[4] فاذا خرجن يصلين صلاة العيد في رواية الحسنؒ عن ابي حنيفةؒ، وفي رواية ابي يوسفؒ عنه: لا يصلين بل يكثرن سواد المسلمين وينتفعن بدعائهم، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] مؤطا امام مالک (ص ۱۸۴)، ما جاء فی خروج النساء الی المساجد ۱۲ مرتب

باب ما جاء فی خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی العید فی طریق ورجوعہ من طریق آخر

"کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم العید فی طریق رجع فی غیرہ"[1]

مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کی نماز کیلئے جس راستہ سے عیدگاہ تشریف لے جاتے تھے واپسی میں اس کو چھوڑ کر دوسرے راستہ سے تشریف لاتے تھے۔ آپ کا یہ عمل بخاری[2] میں بھی مروی ہے "عن جابرؓ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یوم عید خالف الطریق"

چنانچہ ائمۂ اربعہ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ عمل مستحب ہے۔

پھر راستہ کی تبدیلی کی مختلف حکمتیں بیان کی گئی ہیں جن کی تعداد بیس تک پہنچتی ہے[3]

ان میں صحیح ترین یہ ہے کہ اس عمل سے شعائر اسلام اور مسلمانوں کی اجتماعیت وشوکت کا اظہار مقصود ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] (ج ۱ ص ۱۳۲) باب من خالف الطریق اذا رجع یوم العید ۱۲ مرتب

[2] کما بین الحافظ فی فتح الباری (ج ۲ ص ۳۹۳) باب من خالف الطریق، والعینی فی عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۳۰۶) باب من خالف الطریق اذا رجع یوم العید۔

ان بیس توجیہات کی تفصیل عینی میں اس طرح بیان کی گئی ہے:

الاول[1]: انہ فعل (صلی اللہ علیہ وسلم) لتشہد لہ الطریقان۔ الثانی[2]: لیشہد لہ الانس والجن من سکان الطریق۔ الثالث[3]: لیسوی بینہما فی مرتبۃ الفضل بمرورہ۔ الرابع[4]: لان طریقہ الی المصلی کانت علی الیمین، فلو رجع منہا لرجع علی جہۃ الشمال فرجع من غیرہا۔ الخامس[5]: لاظہار شعائر الاسلام فیہما۔ السادس[6]: لاظہار ذکر اللہ تعالی۔ السابع[7]: لیغیظ المنافقین او الیہود۔ الثامن[8]: لیرہبہم بکثرۃ من معہ۔ التاسع[9]: للحذر من کید الطائفتین او من احداہما۔ العاشر[10]: لیعم اہل الطریقین بالسرور۔ الحادی عشر[11]: لیتبرکوا بمرورہ وبرؤیتہ۔ الثانی عشر[12]: لیقضی حاجۃ من یحتاج الیہما من نحو صدقۃ او استرشاد الی شئ او استشفاع ونحو ذلک۔ الثالث عشر[13]: لیجیب من یستفتی فی امر دینہ۔ الرابع عشر[14]: لیسلم علیہم فیحصل لہم اجر الرد۔ الخامس عشر[15]: لیزور اقاربہ الاحیاء والاموات۔ السادس عشر[16]: لیصل رحمہ۔ السابع عشر[17]: لیتفاءل بتغیر الحال الی المغفرۃ والرضی۔ الثامن عشر[18]: لانہ کان یتصدق فی ذہابہ فاذا رجع لم یبق معہ شئ فیرجع فی طریق اخری لئلا یرد من سألہ۔ التاسع عشر[19]: فعل ذلک لتخفیف الزحام۔

بَابٌ فِي الْأَكْلِ يَوْمَ الْفِطْرِ قَبْلَ الْخُرُوجِ

كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا يطعم يوم الاضحى حتى يصلي ، جمہور کا مسلک اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ عید الفطر کے دن نمازِ عید سے پہلے کچھ کھانا مسنون ہے اور عید الاضحیٰ کے دن نماز عید پڑھنے تک امساک کرنا اور کچھ نہ کھانا مستحب ہے ۔ پھر حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ یہ امساک ہر شخص کیلئے مسنون و مستحب ہو خواہ وہ

العشرون : لانہ کان طریقہ التی یتوجہ منہا العید من التی یرجع فیہا فاراد تکثیر الاجر بتکثیر الخطی فی الذہاب ۔

قال القاضی عبدالوہاب المالکی اکثرہا دعاوی فارغۃ ۔ المعارف (ج ۴ ص ۲۵۰) وردہ العینی (ج ۶ ص ۳۰۶)

فقال : ہذہ کلہا اختراعات جیدۃ فلا تحتاج الی دلیل ولا الی تصحیح وتضعیف ۔

واشار ابن القیم الی انہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک لجمیع ما ذکر من الاشیاء المحتملۃ القریبۃ ۔ (المعارف)

علامہ بنوری فرماتے ہیں : قال الراقم : واجودہا عندی وجوہ ، منہا لشہادۃ الطریقین ومنہا الشہادۃ الانس والجن من سکان الطریق ، ومنہا الشہادۃ الملائکۃ الواقفین فی کل طریق ، ومنہا لاظہار شعائر الاسلام فیہا ، ومنہا لاغاظۃ المنافقین او الیہود ، ومنہا لاظہار ذکر اللہ واللہ اعلم (المعارف ج ۴ ص ۲۵۰) ۱۲ مرتب

ل۔ پھر حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں "وہذا القدر من الامساک اسمیہ ایضاً بسوم" معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۱) ۔ یعنی یہ تھوڑے سے وقت کا امساک بھی مستقل روزہ کے درجہ میں ہے اور حضرت حفصہؓ سے جو روایت مروی ہے " اربع لم یکن یدعہن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صیام عاشوراء والعشر (ای صیام عشر ذی الحجہ) سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۸ صوم ثلثۃ ایام من الشہر) اس میں دس روزے جبھی بنیں گے جب کہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو بھی روزہ رکھا جائے اور اس تاریخ میں باقاعدہ صبح صادق سے مغرب تک کا روزہ رکھنا بالاتفاق ممنوع ہے اب اگر دسویں تاریخ کے نماز عید تک کے امساک کو مستقل روزہ کے درجہ میں شمار کیا جائے تو دس کا عدد مکمل ہو جائے گا ورنہ نہیں ۔

نیز حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے " ما من ایام احب الی اللہ ان یتعبد لہ فیہا من عشر ذی الحجۃ یعدل صیام کل یوم منہا صیام سنۃ الخ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴ ، باب ماجاء فی ایام العشر) اس میں "صیام کل یوم" پر جبھی عمل ہو سکتا ہے جبکہ دسویں تاریخ کے مذکورہ امساک کو صوم قرار دیا جائے ۔

واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ع۔ شرح باب از مرتب

قربانی کررہا ہو یا نہ کررہا ہو اور یہی اصح ہے[1]، جبکہ مغنی ابن قدامہ میں امام احمدؒ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ "والاضحیٰ لا یأکل فیہ حتی یرجع اذا کان لہ ذبح لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأکل من ذبیحتہ واذا لم یکن لہ ذبح لم یبال ان یأکل[2] اھ

پھر عیدالاضحیٰ کے دن نماز اور قربانی سے قبل کچھ نہ کھانے کا جو استحباب ہے اس کی حکمت بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس دن (جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے دعوت عام کا دن ہے) سب سے پہلے قربانی ہی کا گوشت تناول کیا جائے گویا ایک طرح سے اللہ کی ضیافت میں شرکت مقصود ہے۔

پھر عیدالاضحیٰ کے مقابلہ میں عیدالفطر میں علی الصبح نماز سے پہلے ہی کچھ کھا لینا غالبًا اس لئے مستحب ہے کہ جب اللہ کے حکم سے رمضان کے پورے مہینے دن میں کھانا پینا بالکل بند رہا آج جب اس کی طرف سے دن میں کھانے پینے کا اِذن ملا اور اسی میں اس کی رضا اور خوشنودی معلوم ہوئی تو طالب و محتاج بندہ کی طرح صبح ہی صبح اس کی نعمتوں سے لذت اندوز ہونے لگے بندگی کا مقام اور عبدیت کی شان یہی ہے[3]۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] کما نقل فی "المعارف" (ج ۴ ص ۴۵۱) عن الدر المختار ۱۲م

[2] کذا فی "المعارف" (ج ۴ ص ۴۵۱) ۱۲م

[3] دیکھئے "معارف الحدیث" (ج ۳ ص ۴۰۶ و ۴۰۷) ۱۲م

اَبْوَابُ السَّفَرِ

بَابُ التَّقْصِيْرِ فِي السَّفَرِ

عن ابن عمرؓ قال سافرت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان فکانوا یصلون الظہر والعصر رکعتین رکعتین لا یصلون قبلہا ولا بعدھا ۔

سفر میں "قصر" (رباعی نمازوں کا نصف ہو جاتا) کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ قصر واجب ہے یا جائز ؟

حنفیہ کے نزدیک قصر عزیمت یعنی واجب ہے ۔ لہٰذا اس کو چھوڑ کر اتمام جائز نہیں ۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت میں قصر کو افضل قرار دیا گیا ہے ۔ اس کے برعکس امام شافعیؒ کے نزدیک قصر رخصت ہے اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے[1] ۔

دلائل شوافع | امام شافعیؒ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت[2] سے ہے " وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ " اس میں " لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ " کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں اور یہ الفاظ مباح کے لئے استعمال ہوتے ہیں نہ کہ واجب کیلئے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفی جناح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ سعی کے بارے میں فرمایا گیا[3] " فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ

---

[1] فی مذہب الشافعی تفصیل فالقصر افضل فی مواضع والاتمام فی مواضع ، انظر شرح المہذب ، (ج ۴ ص ۳۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۵۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] سورۂ نساء جزء ۵ رقم الآیۃ ۱۰۱ ، ۱۲ مرتب

[3] سورۂ بقرہ جزء ۲ رقم الآیۃ ۱۵۸ ، ۱۲ مرتب

اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا »، حالانکہ سعی باتفاق واجب ہے[1]۔

آیت مذکورہ سے شافعیہ کے استدلال کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت یہ آیت قصر فی السفر سے متعلق نہیں بلکہ صلوٰۃ الخوف سے متعلق ہے اور اسی کے بارے میں نازل ہوئی ہے، گویا اس آیت میں قصر سے مراد قصر فی الکیفیت ہے نہ کہ قصر فی الکمیت جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں آگے "اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" کی قید لگی ہوئی ہے حالانکہ قصر فی السفر کسی کے نزدیک بھی حالت خوف کے ساتھ مشروط نہیں، اس صورت میں "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ" اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا اور اس سے اباحت ہی کے معنی مراد ہوں گے حافظ ابن جریر اور حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے اور حضرت مجاہد اور بعض دوسرے تابعین سے بھی یہی تفسیر منقول ہے، حنفیہ میں سے صاحب بدائع نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے[2]۔

البتہ اس تفسیر پر صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اشکال ہوسکتا ہے جو حضرت یعلی بن امیہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں "قال قلت لعمر بن الخطاب "ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوٰة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا" فقد امن الناس، فقال عجبتُ مما عجبتَ منه، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته" اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس آیت کو صلوٰۃ السفر سے متعلق قرار دیا ہے نہ کہ صلوٰۃ الخوف سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل قصر صلوٰۃ کی اجازت اس آیت کے نزول سے پہلے ہی آچکی تھی[3] پھر جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہوا کہ شاید اس آیت نے

---

[1] حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں "قصر واجب ہے اور قرآن میں جو اس طرح فرمایا کہ تم کو گناہ نہ ہوگا جس سے شبہ ہوتا ہے کہ نہ کرنا بھی جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پوری نماز کی جگہ نصف پڑھنے میں ظاہراً وسوسہ گناہ کا ہوتا تھا اس لئے اس کی نفی فرمادی، سو یہ منافی وجوب کے نہیں جو کہ دوسری دلیل سے ثابت ہے، بیان القرآن ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۶۱) ۱۲ م [3] (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاۃ المسافرین وقصرہا ۱۲ م

[4] دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۴۶۱ و ۴۶۲) ۱۲ م

قصرِصلوٰۃ کی عمومی اجازت کو منسوخ کرکے اسے صلوٰۃ خوف کے ساتھ مشروط کردیا ہے۔ اس بنا پر انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا "صدقۃ تصدق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدقتہ" جس کا حاصل یہ ہے کہ قصرِ سفر، اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر ایک صدقہ تھا جو اب بھی جاری ہے اور اس آیت نے اس کو منسوخ نہیں کیا کیونکہ آیت قصرِ سفر کے بارے میں نہیں بلکہ صلاۃ الخوف کے بارے میں ہے۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال سنن نسائی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ہے،

"انہا اعتمرت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدینۃ الی مکۃ حتی اذا قدمت مکۃ قالت یارسول اللہ! بأبی أنت وأمی قصرت واتممت وافطرت وصمت قال أحسنت یاعائشۃ وماعاب علیّ" اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں اتمام جائز بلکہ بہتر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو اس روایت میں علاء بن زہیر متکلم فیہ ہے، دوسرے یہ حدیث مضطرب ہے کما قال المارؔدینی، تیسرے حافظ زیلعیؒ نے اس حدیث کے متن کو منکر قرار دیا ہے اور صحیحین کے حوالہ سے حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے "حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

لہ (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب تقصیر الصلوٰۃ فی السفر، باب المقام الذی یقصر بمثلہ الصلوٰۃ، وسنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۴۳) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبۃ عن السنۃ ۱۲ مرتب

ثہ (قال الزیلعیؒ) والعلاء بن زہیر قال فیہ ابن حبان: یروی عن الثقات مالایشبہ حدیث الاثبات، فبطل الاحتجاج بہ، کذا قال فی کتاب الضعفاء، وذکرہ فی کتاب الثقات ایضاً فتناقض کلامہ فیہ۔ واللہ اعلم کذا فی نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۹۱) باب صلوٰۃ المسافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

تہ الجوہر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۳ ص ۱۴۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبۃ عن السنۃ ۱۲ مرتب

ٹہ (قال الزیلعیؒ) وذکر صاحب التنقیح ان ہذا المتن منکر، فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یعتمر فی رمضان قط، نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۹۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت صاحبِ تنقیح نے اسے منکر قرار دیا ہے اور علامہ زیلعی کا منیع بھی صاحب تنقیح کے قول کی تائید کر رہا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

ھہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) ابواب العمرۃ باب کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۹) کتاب الحج باب بیان عدد عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وزمانہن، شیخین نے یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر کی ہے

حجة واحدة واعتمر اربع عمر کلهن فی ذی القعدة الا التی مع حجته "، جس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ رمضان میں نہیں کیا۔

بعض شافعیہ نے اس کی یہ توجیہ کی کہ یہ فتح مکہ کا واقعہ ہو سکتا ہے کیونکہ فتح مکہ رمضان میں ہوئی[1] لیکن یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہو سکتی کیونکہ فتح مکہ کے سفر میں حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں تھیں[2] بلکہ ازواج مطہرات میں سے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت زینبؓ آپؐ کے ہمراہ تھیں[3] لہٰذا یہ روایت معلول ہے اور تاریخی اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر پر منطبق نہیں ہوتی لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض اس حدیث کو درست قرار دے کر یہ مانا جائے کہ فتح مکہ کے موقع پر حضرت عائشہؓ بھی ساتھ تھیں تو اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس سفر میں پندرہ دن یا اس سے زائد مکہ میں مقیم رہے تھے[4]، اس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت کی نیت نہیں فرمائی تھی[5] لیکن ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ یہ سمجھی ہوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک طویل مدت مکہ میں قیام فرمائیں گے، اس بنا پر انہوں نے بھی اتمام پر عمل کیا ہو اور روزے رکھے ہوں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حیثیت سے حضرت عائشہؓ کی تحسین فرمائی ہو۔

شافعیہ کا تیسرا استدلال سنن[6] دارقطنی میں حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر ویتم ویفطر ویصوم "

---

[1] چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزا غزوۃ الفتح فی رمضان " صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۱۲) کتاب المغازی باب غزوۃ الفتح فی رمضان ۱۲ مرتب

[2] فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۴) قبیل " باب الصلاۃ فی الکعبۃ " ۱۲ مرتب

[3] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۶۰ ، بحوالہ " المواہب ") علامہ کاندھلویؒ نے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت میمونہؓ کے نام ذکر کئے ہیں ، سیرت المصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) (ج ۳ ص ۱۳) " غزوۃ الفتح الاعظم " ، مدینہ منورہ سے روانگی ۱۲ مرتب

[4] اقام بمکۃ خمسۃ عشر او سبعۃ عشر او ثمانیۃ عشر یومًا علی اختلاف الروایات ، کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۴۶۰) ۱۲ م

[5] لانہ کان یرید ان یخرج الی حنین ۱۲ مرتب

[6] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۸۹ رقم ۴۴) کتاب الصیام ، باب القبلۃ للصائم ۱۲ مرتب عفی عنہ

امام دار قطنی نے اس حدیث کی سند کو صحیح قرار دیا ہے ۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہو اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے ۔

حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا دونوں روایتوں کا ایک مشترک جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سفر حج میں اتمام فرماتی تھیں کسی نے حضرت عروہ سے سوال کیا " ما بال عائشة تتم ؟ قال : تأولت ما تأول عثمان " یعنی جس تاویل سے حضرت عثمانؓ مکہ مکرمہ میں اتمام کرتے تھے اسی قسم کی کسی تاویل کی بنا پر حضرت عائشہؓ بھی اتمام کرتی تھیں ، اب اگر حضرت عائشہؓ کے پاس جواز اتمام میں کوئی حدیث مرفوع ہوتی تو حضرت عروہؓ یہ نہ فرماتے کہ " تأولت ما تأول عثمان " (ثم ان التشبيه فی نفس التأول لا فی اتحاد تأویلهما ، کما فی المعارف) بلکہ اس حدیث کا حوالہ دیتے ، حضرت عروہؓ کے قول سے ظاہر ہے کہ حضرت عائشہؓ کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث مرفوع نہ تھی بلکہ یہ ان کا اپنا اجتہاد تھا لہذا مذکورہ بالا دو حدیثیں جو حضرت عائشہؓ کی طرف منسوب کی گئیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا ان کا کچھ اور مطلب ہے علامہ ابن تیمیہؒ نے تو اس کے جواب میں صراحۃً یہ فرمایا " هو كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم كما حكاه ابن القيم فی " الهدی " (ج ۱ ص ۱۸۱)

شافعیہ کا چوتھا استدلال حضرت عثمانؓ کے عمل سے ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں اتمام فرمایا کرتے تھے[5]

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۸) ابواب تقصیر الصلوۃ ، باب یقصر اذا خرج من موضعه ۔ عروہ سے سوال کرنے والے زہری تھے ، کما فی البخاری ، حوالۂ مذکورہ ۱۲ مرتب

[2] کما فی التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۴۴ ، رقم ۶۰۳) کتاب صلوۃ المسافرین ۱۲ مرتب

[3] حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حضرت عائشہؓ کے نزدیک قصر کا مدار وجود مشقت پر ہے اور یہ ان کا اجتہاد ہے چنانچہ حضرت عروہ سے حضرت عائشہ کے بارے میں ۔ وہی ہے " انها كانت تصلی فی السفر اربعًا فقلت لها : لو صليت ركعتين فقالت یا ابن اختی انه لا يشق علیّ ، بیہقی (ج ۳ ص ۱۴۳) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبة عن السنۃ کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۱) باب یقصر اذا خرج من موضعه ، بزیادة من المرتب

[4] کذا فی معارف السنن البنوریؒ (ج ۴ ص ۴۵۹) ۱۲ مرتب

[5] عن عبد الرحمن بن یزید قال صلّی عثمان بمنی اربعًا ، لیکن عبد الرحمن بن یزید فرماتے ہیں " حتی بلغ ذلک عبد الله فقال لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين ، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب تقصیر الصلوۃ فی السفر ، باب الصلوۃ بمنیٰ ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مکہ مکرمہ میں گھر بنا لیا تھا اور ان کا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھر بنا لے اس شہر میں اتمام واجب ہے[1]۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کے اتمام کی وجہ یہ تھی کہ وہاں حج کے موقعہ پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا اور اگر آپ وہاں پر قصر کرتے تو اس بات کا خطرہ تھا کہ اعراب یوں سمجھیں گے کہ پوری نماز ہی دو رکعتیں ہیں لہٰذا آپؓ نے ان کی تعلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کر کے اتمام کو مناسب سمجھا[2]۔

دلائل احناف

① صحیحینؓ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے فرماتی ہیں:
"الصلوٰۃ اول ما فرضت رکعتان فأقرت صلوٰۃ السفر

---

[1] عن ابراہیم قال: ان عثمان صلی اربعًا لأنہ اتخذہا (ای مکۃ) وطنًا، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۰) کتاب المناسک، باب الصلوٰۃ بمنیٰ۔ نیز عبد الرحمٰن بن ابی ذباب فرماتے ہیں: "ان عثمان بن عفان صلی بمنیٰ اربع رکعات فانکرہ الناس علیہ فقال یا ایہا الناس! انی تاہلت بمکۃ منذ قدمت وانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من تاہل ببلدہ فلیصل صلوٰۃ المقیم، رواہ احمد۔ علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۶، باب فیمن سافر فتاہل فی بلد) میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے لیکن یہی روایت انہوں نے الفاظ کے فرق کے ساتھ مسند ابو یعلیٰ کے حوالہ سے بھی ذکر کی ہے لیکن اس پر عکرمہ بن ابراہیم کے ضعف کا اعتراض کیا ہے اگر اس روایت کی صحت ثابت ہو جائے تو حضرت عثمانؓ کا مسلک حدیث مرفوع سے ثابت ہو جائے گا لیکن حافظ ابن حجرؒ نے مسند احمد اور بیہقی کے حوالہ سے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "فہذا الحدیث لا یصح لانہ منقطع وفی رواتہ من لا یحتج بہ" اب اگر حافظ کے قول کو درست تسلیم کیا جائے تو یہ ماننا ہوگا کہ حضرت عثمانؓ کا اتمام ان کا اپنا اجتہاد تھا پھر وہ اجتہاد کیا تھا اس کے بارے میں متعدد اقوال ہیں جن کی تفصیل فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۰ و ۴۷۱، باب یقصر اذا خرج من موضعہ) میں دیکھی جا سکتی ہے ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[2] فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۱) ۱۲ م

[3] بخاری (ج ۱ ص ۱۴۸) ابواب تقصیر الصلوٰۃ، باب یقصر اذا خرج من موضعہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا ۱۲ مرتب عفی عنہ

واتمت صلوٰۃ الحضر "[1] (اللفظ للبخاری) اور مسلم کی روایت میں " وزید فی صلوٰۃ الحضر " کے الفاظ مروی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بناء پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضۂ اصلیہ پر برقرار ہیں لہٰذا وہ عزیمت ہیں نہ کہ رخصت۔

(۲) سنن نسائی[2] میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے " صلاۃ الجمعۃ رکعتان والفطر رکعتان والنحر رکعتان والسفر رکعتان تمام غیر قصر علی لسان النبی صلی اللہ علیہ وسلم "

(۳) نسائی[3] ہی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے " قال ان اللہ عز وجل فرض الصلوٰۃ علی لسان نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضر اربعًا وفی السفر رکعتین الخ "

(۴) حضرت عمرؓ کی وہ حدیث پیچھے گذر چکی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " صدقۃ[4] تصدق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدقتہ "

(۵) مورق سے روایت ہے فرماتے ہیں " سألت ابن عمر عن الصلوٰۃ فی السفر فقال ، رکعتین رکعتین ، من خالف السنۃ کفر[5] "

(۶) جمہور[6] صحابہؓ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

---

[1] اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت سائب بن یزید کندی سے بھی مروی ہے جس کے بارے میں علامہ ہیثمی فرماتے ہیں " رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح " مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۵) باب صلوٰۃ السفر ۱۲م

[2] (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب تقصیر الصلوٰۃ فی السفر ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب تقصیر الصلوٰۃ فی السفر ۱۲ مرتب

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاۃ المسافرین وقصرہا ۱۲ مرتب

[5] رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۴ و ۱۵۵) باب صلوٰۃ السفر نیز طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۵ ، باب صلاۃ المسافر) میں حضرت صفوان بن محرز سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے صلاۃ فی السفر کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا " اخشی ان تکذب علی رکعتان من خالف السنۃ کفر " ۱۲ رشید اشرف

[6] ان حضرات سے متعلقہ روایات کیلئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۲ تا ۲۰۸) باب صلاۃ المسافر ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمْ تُقْصَرُ الصَّلٰوةُ

امام ترمذی نے اس باب میں "کم" کی تمیز ذکر نہیں کی، چنانچہ یہ تمیز "کم" مسافۃً بھی ہو سکتی ہے اور "کم" مدۃً بھی، اور یہ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

مسافت قصر کی تحقیق

قصر کتنی مسافت میں جائز ہوتا ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہ[1] کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم تین مراحل[2] کا سفر موجبِ قصر ہوتا ہے اور ائمہ ثلاثہ نے سولہ فرسخ[3] کی مقدار کو موجب قصر قرار دیا ہے۔ اور یہ دونوں اقوال متقارب ہیں کیونکہ سولہ فرسخ کے اڑتالیس میل بنتے ہیں۔

اہل ظاہر کے نزدیک سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ قصر کے لئے مطلق سفر کا پایا جانا کافی ہے[4] (عن داؤد مطلق السفر وقدرہ بالمیل، معارف ج ۴ ص ۴۷۳)

پھر بعض[5] اہل ظاہر نے صرف تین میل مقدار مقرر کی ہے، غالباً ان کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت[6] سے ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج مسیرة ثلاثة امیال او ثلاثة فراسخ (شعبة شك) یصلی رکعتین"۔ لیکن جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف تین میل کے سفر میں قصر فرما لیتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ سفر تو تین

---

[1] اما اقوال مشائخ الحنفیة فیها فکثیرة ذکرها صاحب البحر منها خمسة عشر فرسخاً ومنها ثمانیة عشر فرسخاً وقول آخر فی العمدة وفتح القدیر والعنایة احد وعشرون فرسخاً کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب

[2] مراحل مرحلہ کی جمع ہے، ایک دن کی مسافت۔ کفایہ تحت فتح القدیر (ج ۲ ص ۵) ۱۲ مرتب

[3] والفرسخ ثلاثة امیال بالمیل الهاشمی۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۷۳ بحوالہ شرح المهذب) ۱۲ م

[4] وقال شیخنا العثمانی فی فتح الملهم ما ملخصه: اقوال السلف بقدرها المشترک تدل علی انهم لم یرضوا باطلاق الظاهریة بل هم کالمجمعین علی انهم لابد للسفر من تحدید حتی حدده ابن حزم بمیل مع شدة جموده علی ظاهریته ولکنهم لم یجدوا فی ذلک نصاً صریحاً ومع ذلک رأینا انه صلی اللہ علیه وسلم قدر ثلاثة ایام ولیالیها لمسح المسافر علی خفیه وما احل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تسافر هذه المدة الا ومعها ذو محرم لها فظهر ان لهذه المدة دخلاً فی تقدیر السفر الشرعی فاختاره الحنفیة اھ ملخصاً من فتح الملهم ج ۲ ص ۲۵۳) کتاب صلوٰة المسافرین وقصرها ۱۲ از استاذ محترم

[5] فتح الباری (ج ۲ ص ۴۶۷) باب فی کم یقصر الصلوٰة ۱۲ م [6] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۰) باب متی یقصر المسافر ۱۲ م

میل سے زیادہ کا ہوتا تھا لیکن آپ تین میل یا تین فرسخ ہی کے فاصلہ پر قصر پڑھنا شروع کردیتے تھے۔
بہرحال اس باب میں کوئی صریح حدیثِ مرفوع موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابہ کرامؓ کے آثار ہیں[1] (راجع التعلیق الممجد (ص ۱۲۷ حاشیہ ۵) باب المسافر یدخل المصر او غیرہ متی یتم الصلاۃ ففیہ تفصیل المسئلۃ)

مدتِ قصر

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کتنے دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کردیتی ہے۔ حضرت ربیعۃ الرائےؒ کے نزدیک ایک دن ایک رات کی اقامت کی نیت سے آدمی مقیم ہوجاتا ہے[2]۔ امام شافعیؒ[3]، امام مالکؒ اور امام احمدؒ[4] کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت ہو تو قصر جائز نہیں۔ امام اوزاعیؒ[5] کے نزدیک بارہ دن اقامت

---

[1] مثلاً عن سالم ان ابن عمرؓ خرج الی ارض لہ بذات النصب فقصر وہی ستۃ عشر فرسخاً (۴۸ میل) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۴۵) فی مسیرۃ کم یقصر الصلوۃ، وعن علی بن ربیعۃ الوالبی قال: سألت عبد اللہ بن عمرؓ الی کم تقصر الصلاۃ فقال أتعرف السویداء، قال قلت لا ولکنی قد سمعت بہا، قال ہی ثلاث لیال قواصد فاذا خرجنا الیہا قصرنا الصلاۃ۔ (قال النیمویؒ رواہ محمد بن الحسن فی الآثار واسنادہ صحیح، آثار السنن (ص ۲۱۴) باب ما استدل بہ علی ان مسافۃ القصر ثلاثۃ ایام۔
والی ثلاثۃ ایام ذہب عثمان بن عفان وابن مسعود وسوید بن غفلۃ وحذیفۃ بن الیمان والشعبی والنخعی وسعید بن جبیر ومحمد بن سیرین وابو قلابۃ والثوری وابن حیی وشریک بن عبد اللہ وہو روایۃ عن عبد اللہ بن عمر، کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۴۷۳) نقلاً عن العمدۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] واقل منہ ما قالہ سعید بن جبیر اذا وضعت رجلک بارض قوم فاتم، کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ مرتب

[3] یہ چار دن یوم دخول اور یوم خروج کے علاوہ ہوں گے، معارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ م

[4] وفی یومی الدخول والخروج بعض تفصیل عندہ، المعارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ م

[5] ومذہب احمد ان ینوی اکثر من احدی وعشرین صلاۃ، کما فی المغنی (حوالۂ بالا) اور اکیس نمازوں کی مجموعی مدت چار دن سے کچھ زائد ہوتی ہے۔ ۱۲ مرتب

[6] ان کا استدلال بھی حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے ہے "اذا اجمعت ان تقیم اثنتی عشرۃ لیلۃ فاتم الصلاۃ"۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۵۳۴ رقم ۴۳۴۲) باب الرجل یخرج فی وقت الصلاۃ ۱۲ مرتب

کی نیت قصر کو باطل کردیتی ہے (کما بیّنہ الترمذی فی الباب) امام اسحاقؒ کے نزدیک انیس دن کی مدت کا اعتبار ہے[1]۔ مدت کے سلسلہ میں سب سے زیادہ وسعت حضرت حسن بصریؒ کے مسلک میں ہے، ان کے نزدیک آدمی جب تک وطن اصلی واپس نہ پہنچ جائے وہ قصر کرسکتا ہے[2] خواہ دوسرے مقامات پر کتنا ہی طویل قیام کیوں نہ ہو۔

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم مدتِ قصر ہے اور پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرنے کی صورت میں اتمام ضروری ہوگا۔

اس مسئلہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوع نہیں ہے البتہ آثار صحابہؓ ملتے ہیں حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب الآثار[3] میں روایت کیا ہے "أخبرنا أبوحنيفة حدثنا موسى بن مسلم عن مجاهد عن عبدالله بن عمر قال إذا كنت مسافراً فوطنت نفسك على إقامة خمسة عشر يوماً فأتمم الصلاة وإن كنت لا تدري فاقصر الصلاة"۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر سے ہے[4] وہ فرماتے ہیں "إذا أقام أربعاً صلى أربعاً" (ذكره الترمذى فى الباب)۔ یہی روایت امام طحاویؒ نے

---

[1] ان کے مسلک کا مدار حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت مرفوعہ پر ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیقاً ذکر کی ہے "انہ اقام فی بعض اسفارہ تسع عشرۃ یصلی رکعتین"۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ہوسکتا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا استدلال حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ہو "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من اھلہ لم یصل الا رکعتین حتی یرجع الیہم" طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۱) باب صلاۃ المسافر ۱۲ مرتب

[3] باب الصلاۃ فی السفر (ص ۲۴) کذا فی بغیۃ الالمعی فی ذیل نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۸۴) باب صلاۃ المسافر ۱۲م

[4] حضرت سعید بن المسیبؒ کا ایک اثر حنفیہ کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہے فرماتے ہیں "اذا قدمت بلدۃ فاقمت خمسۃ عشر یوماً فاتم الصلوۃ"۔ قال النیموی، رواہ محمد بن الحسن فی الحجج واسنادہ صحیح۔ آثار السنن (ص ۲۱۸) باب من قال ان المسافر یصیر مقیماً بنیۃ اقامۃ خمسۃ عشر یوماً ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی گئی ہے[1]۔ حضرت ابن عباسؓ سے دوسری روایت انیس دن کی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے[2]، لیکن یہ روایت اول تو سنداً مرجوح ہے[3]، دوسرے اس حالت پر محمول ہے جبکہ اقامت کی نیت نہ کی گئی ہو[4] (اسی طرح وہ تمام روایات جن میں پندرہ دن سے زیادہ کی مدت مذکور ہے وہ بھی اسی پر محمول ہیں) اس کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ کی پندرہ دن والی روایت حضرت ابن عمرؓ کی روایت (مذکورہ بالا) سے بھی مؤید ہے[5]۔ واللہ سبحانہ أعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّطَوُّعِ فِي السَّفَرِ

علامہ نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں "اتفق العلماء علی استحباب النوافل المطلقۃ فی السفر واختلفوا فی استحباب النوافل الراتبۃ فترکھا ابن عمر وآخرون واستحبھا الشافعی واصحابہ والجمھور"[6] یعنی عام نوافل مثلاً اشراق، چاشت،

---

[1] کما فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۸۳) باب صلاۃ المسافر، والدرایۃ فی تخریج احادیث البدایۃ (ج ۱ ص ۲۱۱ و ص ۲۱۲) باب صلاۃ المسافر۔ لیکن احقر کو ان دونوں حضرات کا یہ اثر طحاوی میں تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکا ۱۲ م

[2] پھر امام ترمذی نے یہی روایت آگے موصولاً بھی ذکر کی ہے ۱۲ م

[3] لیکن اسے سنداً مرجوح قرار دینا مشکل ہے اس لئے کہ خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کو "حسن غریب صحیح" قرار دیا ہے، اس کے علاوہ یہ بخاری (ج ۱ ص ۱۴۷، باب ما جاء فی التقصیر وکم یقیم حتی یقصر) میں بھی آئی ہے "قال اقام النبی صلی اللہ علیہ وسلم تسعۃ عشر یقصر فنحن اذا سافرنا تسعۃ عشر قصرنا وان زدنا اتممنا" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] پچھلے حاشیہ میں بخاری کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی جو روایت ذکر کی گئی اس کی روشنی میں یہ توجیہ حدیث کے صرف مرفوع حصہ میں جاری ہو سکے گی اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے "فنحن اذا سافرنا تسعۃ عشر قصرنا وان زدنا اتممنا" کہہ کر اپنے مسلک کی وضاحت کردی ہے کہ ان کے نزدیک صرف انیس دن سے زائد دن کی اقامت کی نیت کا اعتبار ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] حضرت ابن عباسؓ کی اپنی تصریح کے بعد اس تائید میں قوت نہیں رہ جاتی ۱۲ مرتب

[6] (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاۃ المسافرین وقصرھا ۱۲ م

[7] لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ نوویؒ ہی کے حوالہ سے اس مسئلہ (تنفل فی السفر) میں تین قول نقل کئے ہیں: بقیہ

اوابین اور تہجد وغیرہ مسافر کیلئے سفر میں پڑھنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے البتہ سنن مؤکدہ جن کو رواتب بھی کہتے ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے ایک جماعت جن میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں ان کے ترک کی قائل ہے جبکہ امام شافعیؒ اور جمہور ائمہ وعلماء ان کے پڑھنے اور استحباب کے قائل ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی اگر گنجائش ہو تو سنن رواتب کے ادا کرنے میں فضیلت ہے اور ترک کر دینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حالت سفر میں سنن رواتب کی آکدیت ختم ہو جاتی ہے[1] البتہ سنت فجر اس سے مستثنیٰ ہے اور سفر میں بھی اس کی آکدیت باقی رہتی ہے لہٰذا اس کی ادائیگی کا اہتمام کرنا چاہیے حضرت ابو ہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں " لاتدعوهما (ای رکعتی الفجر) وان طردتکم الخیل[2] " اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں فجر کی سنتیں پڑھنا ثابت ہے امام بخاری فرماتے ہیں[4] " ورکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر رکعتی الفجر " چنانچہ مسلم شریف[5] میں حضرت ابو قتادہ کی ایک طویل

---

(۱) المنع مطلقاً (۲) الجواز مطلقاً (۳) الفرق بین الرواتب والمطلقة وہو مذہب ابن عمرؓ

اس کے بعد حافظ نے دو قول اور نقل کئے ہیں :-

(۴) الفرق بین اللیل والنہار فی المطلقة (۵) الفرق بین ما قبلہا وما بعدہا ـــ یعنی رواتب قبلیہ کا جواز اور بعدیہ کا عدم جواز ـــ لان التطوع قبلہا لایظن انہ منہا ، لانہ ینفصل عنہا بالاقامة وانتظار الامام غالباً ونحو ذلک بخلاف ما بعدہا فانہ فی الغالب یتصل بہا فقد یظن انہ منہا ۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من تطوع فی السفر فی غیر دبر الصلاة

ایک قول علامہ ہندوانی کا بھی ہے جسے علامہ عینیؒ نے نقل کیا ہے (۶) الفعل افضل فی حال النزول والترک فی حال السیر " دیکھئے عمدة القاری (ج ۷ ص ۱۴۴) باب من لم یتطوع فی السفر دبر الصلوة وقبلہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[1] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۷ ص ۲۸۹) باب التطوع فی السفر ۱۲ م

[2] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۹) باب فی تخفیفہما (ای رکعتی الفجر) ۱۲ م

[3] دلالة الحدیث علی تاکد سنة الفجر فی السفر (وغیرہ) ظاہرة فان طرد الخیل اکثر ما یکون فی السفر دون غیرہ کذا قال صاحب اعلاء السنن (ج ۷ ص ۱۹۲) باب التطوع فی السفر ۱۲ مرتب

[4] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۹) باب من تطوع فی السفر فی غیر دبر الصلوات وقبلہا ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص ۲۳۹) باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجیل قضائہا ۱۲ م

حدیث میں مروی ہے وہ سفر کے دوران آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نمازِ فجر کے قضا ہونے کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں " ثم اذّن بلال بالصلاۃ فصلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم رکعتین ثم صلی الغداۃ فصنع کما کان یصنع کل یوم "۔ پھر بعض نے سننِ فجر کے ساتھ مغرب کی سننِ بعدیہ کو بھی ضروری قرار دیا ہے[1]

واضح رہے کہ تطوع فی السفر کے بارے میں مذکورہ اختلاف، روایات کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے خود حضرت ابن عمرؓ کی روایات باہم متعارض ہیں۔ ایک روایت میں ان سے مروی ہے " صحبتُ[2] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان لا یزید فی السفر علی رکعتین وابابکر وعمر وعثمان کذلک "۔ اسی طرح انہی سے مروی ہے " صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فی السفر رکعتین وبعدھا رکعتین (کما فی الباب) نیز صلوٰۃ مغرب کے بارے میں بھی ابن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل نقل کیا ہے " والمغرب فی الحضر والسفر سواء لا ینقص فی حضر ولا سفر وھی وتر النہار وبعدھا رکعتین " (کما فی الباب) نیز حفص بن عاصم بن عمر بن الخطابؓ فرماتے ہیں " صحبتُ[3] ابن عمر فی طریق مکۃ قال فصلی لنا الظہر رکعتین ثم أقبل وأقبلنا معہ حتی جاء رحلہ وجلس وجلسنا معہ فحانت منہ التفاتۃ نحو حیث صلی فرأی ناسًا قیامًا فقال: ما یصنع ھؤلاء؟ قلت: یسبحون، قال: لو کنت مسبحًا اتممتُ[4] صلاتی،

---

[1] اعلاء السنن (ج ۷ ص ۲۸۸) اھ ۔ ونقل العینی فی "العمدۃ" قال ہشام: رأیت محمدًا کثیرًا لا یتطوع فی السفر قبل الظہر ولا بعدہا ولا یدع رکعتی الفجر والمغرب وما رأیتہ یتطوع قبل العصر ولا قبل العشاء، ویصلی العشاء ثم یوتر (ج ۷، ص ۱۴۴ باب من لم یتطوع فی السفر دبر الصلوٰۃ وقبلہا ۱۲ مرتب

[2] صحیح بخاری (واللفظ لہ ج ۱ ص ۱۴۹) باب من لم یتطوع فی السفر دبر الصلوات وقبلہا، وسننِ ترمذی (ج ۱ ص ۹۷) ابواب السفر، باب التقصیر فی السفر ۱۲ مرتب

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاۃ المسافرین وقصرہا ۱۲ م

[4] مراد ابن عمر انہ لو کان مخیرًا بین الاتمام وصلاۃ الراتبۃ لکان الاتمام احب الیہ لکنہ فہم من القصر التخفیف فلذلک کان لا یصلی الراتبۃ ولا یتم ۔ کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من لم یتطوع فی السفر دبر الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

یا ابن اخی ! انی صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ الخ اس کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے بالترتیب خلفاء ثلاثہ کا عمل بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق نقل کیا اور پھر فرمایا " وقد قال اللہ تعالیٰ : لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ " یہ تو حضرت ابن عمرؓ کی روایات تھیں ان کے علاوہ اسی باب میں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت مروی ہے " صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیة عشر سفرا فما رأیتہ ترک الرکعتین إذا زاغت الشمس قبل الظہر " نیز بخاری میں ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے " ما أخبرنا أحد أنہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الضحی غیر أم ہانئ ذکرت أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکة اغتسل فی بیتہا فصلی ثمانی رکعات الخ

ان تمام روایات میں سے بظاہر بعض بعض سے متعارض محسوس ہوتی ہیں اب اگر حنفیہ و جمہور کی بیان کردہ مذکورہ بالا تفصیل کو لیا جائے، اور کہا جائے کہ " سفر میں نوافلِ مطلقہ اور سننِ رواتب دونوں کی اجازت ہے لیکن سوائے سننِ فجر کے سننِ رواتب کے مؤکدہ ہونے کی حیثیت سفر میں باقی نہیں رہتی اور گنجائش کی صورت میں ان کے ادا کرنے کی فضیلت ہے " تو تمام روایات متعارضہ اپنے اپنے محمل پر منطبق ہو جاتی ہیں فلیتأمل واللہ اعلم ۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ صَلٰوةِ الْاِسْتِسْقَاءِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج بالناس یستسقی فصلی بہم رکعتین ، جہر بالقراءة فیہما ۔ استسقاء کے لفظی معنی " طلب السقیا "[2] کے ہیں (یعنی بارش طلب کرنا)، صلوٰة الاستسقاء کی مشروعیت پر اجماع ہے اور یہ حدیث اس کی سند ہے ۔ امام ابو حنیفہؒ[3] سے جو یہ منقول ہے کہ استسقاء میں کوئی نماز مسنون نہیں اس کا مطلب عموماً صحیح سمجھا

---

[1] (ج ۱ ص ۱۴۹) باب من تطوع فی السفر فی غیر دبر الصلوات وقبلہا ۱۲ م

[2] او طلب السقی وہو الارواء (یعنی سیرابی) ۔ اور شریعت کی اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے " طلب السقیا علی وجہ مخصوص من اللہ تعالیٰ لانزال الغیث علی العباد و دفع الجدب (قحط سالی) والقحط من البلاد " کذا فی معارف السنن للبنوری (ج ۴ ص ۴۲۱) ۱۲ م

[3] صلاة الاستسقاء اذا دام انقطاع المطر مع الحاجة الیہ ولا تسن فیہا الجماعة عند ابی حنیفة رضی اللہ عنہ بل یصلون وحداناً ان احبوا ، والاستسقاء عندہ انما ہو الدعاء والاستغفار ۔ وقال شیخ الاسلام یجوز لو صلوا بجماعة (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں گیا، دراصل ان کا مقصد یہ ہے کہ سنتِ استسقاء صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محض دعاء واستغفار سے بھی یہ سنت ادا ہو جاتی ہے لقولہ تعالیٰ: "اِسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا يُّرْسِلِ السَّمَآءَ عَلَيْكُمْ مِّدْرَارًا"

اور صرف دعاء واستغفار سے سنت استسقاء کا ادا ہو جانا ابو مروان اسلمیؒ کی روایت سے ثابت ہے " قال خرجنا مع عمر بن الخطاب یستسقی فما زاد علی الاستغفار" لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کی مراد یہ نہیں ہے کہ صلاۃ استسقاء غیر مسنون ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت ناقابلِ انکار ہے۔

پھر نماز استسقاء کے طریقہ میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات زوائد پر مشتمل ہوتی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس میں تکبیرات زوائد نہیں ہیں بلکہ دوسری نمازوں کی طرح صرف ایک تکبیر تحریمہ ہے۔

لکن لیس بسنۃ فہذا یفید ان الجماعۃ فیہا غیر مکروہۃ بخلاف النفل المطلق، غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۴۲۷) صلاۃ الاستسقاء ۱۲ مرتب عفی عنہ

؎ تم اپنے پروردگار سے گناہ بخشواؤ بیشک وہ بڑا بخشنے والا ہے کثرت سے تم پر بارش بھیجے گا، بیان القرآن سورۂ نوح (آیت ۱۰، ۱۱)

؎ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۴) بحوالہ عمدۃ القاری، علامہ عینیؒ نے یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷، ص ۲۵ باب الاستسقاء وخروج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الخ) لیکن مصنف ابن ابی شیبہ کے حیدرآباد دکن کے مطبوعہ نسخہ میں " فما زاد علی الاستغفار" کے بجائے " فما زاد علی الاستسقاء" کے الفاظ مروی ہیں، دیکھئے (ج ۲ ص ۴۷۴ من قال لا یصلی فی الاستسقاء) اب اگر " فما زاد علی الاستسقاء" کے الفاظ کو درست قرار دیا جائے تو اس روایت سے استدلال واضح نہ ہو سکے گا۔

البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (حوالۂ بالا) ہی میں حضرت شعبیؒ سے مروی ہے " ان عمر بن الخطاب خرج یستسقی فصعد المنبر فقال استغفروا ربکم انہ کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا ویمددکم باموال وبنین ویجعل لکم جنات ویجعل لکم انہارا استغفروا ربکم انہ کان غفارا ثم نزل فقالوا یا امیر المؤمنین لو استسقیت فقال لقد طلبتہ بمجادیح السماء التی یستنزل بہا المطر۔ اس سے بھی امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتب

؎ وہو روایۃ عن احمد وہو قول ابن المسیب وعمر بن عبد العزیز ومکحول وابن حریر، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۹) ۱۲ م

؎ وہو قول مالک والثوری والاوزاعی واحمد واسحاق وابی ثور وابی یوسف ومحمد فی المشہور عنہ وغیرہما من اصحاب

شافعیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب سے ہے جسے امام ترمذی نے آگے روایت کیا ہے اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے " وصلی رکعتین کما کان یصلی فی العید " لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ تشبیہ تکبیرات زوائد میں نہیں ہے بلکہ نماز کی تعداد رکعات، خروج الی المیدان اور اجتماع میں ہے کیونکہ اگر اس نماز میں تکبیراتِ زوائد ہوتیں تو صحابۂ کرامؓ اس کی تصریح ضرور فرماتے[1]

" وحوّل رداءہ " چادر کو پلٹنا تفاؤل کیلئے تھا کہ جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہیں جائیں گے[2] پھر یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کیلئے مسنون ہے جبکہ حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی مسنونیت صرف امام

---

[1] چنانچہ ابن عساکر نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت ذکر کی ہے " فاستقبل القبلة فکبروہ وصلی باصحابہ رکعتین جہر فیہما بالقراءة قرأ فی الاول " اذا الشمس کورت " والثانیة " والضحی " ثم قلب رداءہ لتنقلب السنة ثم حمد اللہ عزوجل واثنی علیہ ثم رفع یدیہ فقال: اللہم ضاحت بلادنا الخ " کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال) اور صاحب کنز العمال اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں " ورجالہ ثقات " اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت بیان فرمائی ہے لیکن اس میں کہیں تکبیراتِ زوائد کا تذکرہ نہیں۔

نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت انسؓ سے مروی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی فخطب قبل الصلاة واستقبل القبلة وحول رداءہ ثم نزل فصلی رکعتین لم یکبر فیہما الا تکبیرة " نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) باب الاستسقاء۔ یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے نیز اسی باب کے آخر میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں " روی عن مالک بن انس انہ قال: لایکبر فی صلاة الاستسقاء کما یکبر فی صلاة العیدین (ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[2] چنانچہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے، جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں " استسقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحول رداءہ لیتحول القحط " سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۶۶ رقم ۲) کتاب الاستسقاء۔ اور ابن عساکرؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں " ثم قلب رداءہ لتنقلب السنة (القحط) کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال)۔ نیز طبرانی کی طوالات میں حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ الفاظ مروی ہیں " ولکن قلب رداءہ لکی ینقلب القحط الی الخصب " نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۴۳) آخر باب الاستسقاء ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ ولوالدیہ۔

کے حق میں ہے، یہی مسلک ہے حضرت سعید بن المسیبؒ، عروہؒ اور سفیان ثوریؒ کا، حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ روایات میں صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویل رداء کا ذکر آیا ہے[1] اور یہ ایک غیر مدرک بالقیاس عمل ہے لہٰذا اپنے مورد پر منحصر رہے گا اور مقتدی کو امام پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا[2]

---

[1] لیکن حافظ زیلعیؒ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۴۳، باب الاستسقاء) میں فرماتے ہیں: "وقول المصنف رحمہ اللہ: " ولا یقلب القوم اردیتہم لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینقل عنہ انہ امرہم بذلک " مشکل، لان عدم النقل لیس دلیلاً علی عدم الوقوع وایضاً فالقوم قد حولوا بحضرتہ علیہ الصلاۃ والسلام ولم ینکر علیہم، وتقریر الشارع حکم کما ورد فی مسند احمد (ج ۴ ص ۴۱) فی حدیث عبداللہ بن زید انہ علیہ السلام حول رداءہ فقلبہ ظہراً لبطن وتحول الناس معہ " گویا حافظ زیلعیؒ اس روایت میں " تحول الناس معہ " کے جملہ سے تحویل رداء کے عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لوگوں کی شرکت کو ثابت کر رہے ہیں۔

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۵۱، باب الاستسقاء بالدعاء والصلاۃ) میں فرماتے ہیں کہ " تحول الناس معہ " کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لوگوں نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تحویل رداء کا عمل کیا اس لئے کہ " تحول " " تحویل " کے معنی میں نہیں بلکہ " انصراف " یعنی پھرنے کے معنی میں آتا ہے، لہٰذا حدیث میں تحویل رداء کے عمل میں شرکت نہیں بلکہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے میں شرکت مراد ہے اس لئے کہ عبداللہ بن زید کی روایت کے الفاظ میں " رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین استسقی لنا اطال الدعاء واکثر المسئلۃ، قال: ثم تحول الی القبلۃ وحول رداءہ فقلبہ ظہراً لبطن وتحول الناس معہ "

لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا تھا کہ لوگ تو پہلے ہی قبلہ کی طرف متوجہ تھے تو جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر لوگوں کی طرف سے منہ پھیر کر قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے اس وقت انصراف الی القبلہ میں لوگوں کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کیسے ہوئی؟

اس اعتراض کا علامہ عثمانیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ خطبہ سنتے وقت لوگ عموماً امام کی طرف اس طرح متوجہ ہوتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے قبلہ سے پھر جاتے ہیں اب حدیث میں مراد یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر قبلہ کی طرف پھرے تو آپ کے ساتھ لوگ بھی صحیح طریقہ سے قبلہ کی طرف متوجہ ہو گئے۔ واللہ اعلم

مزید تفصیل اعلاء السنن میں دیکھی جا سکتی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] پھر تحویل رداء کی کیفیت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۴۱، کتاب صلاۃ الاستسقاء) میں " حلیہ " کے حوالہ سے نقل کی ہے " وقال محمد: یقلب الامام رداءہ اذا مضی صدر من الخطبۃ فان کان مربعاً جعل اعلاہ اسفلہ و اسفلہ اعلاہ وان کان مدوراً جعل الایمن علی الایسر والایسر علی الایمن وان کان قباء جعل البطانۃ خارجاً والظہارۃ داخلاً "

بَابٌ فِیْ صَلٰوۃِ الْکُسُوْفِ[1]

کسوف کے لغوی معنی تغیّر کے ہیں پھر عرفاً یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہوگیا، اور خسوف چاند کے گرہن کو کہا جاتا ہے۔

یہاں چند مسائل بحث طلب ہیں:

پہلی بحث یہ ہے کہ بعض ملحدین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کسوف شمس (اسی طرح خسوف قمر) کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہے بلکہ ایک ایسا واقعہ ہے جو طبعی اسباب کے ماتحت رونما ہوتا ہے جیسے طلوع وغروب، اور اس کا ایک خاص حساب مقرر ہے چنانچہ سالوں پہلے بتایا جاسکتا ہے کہ فلاں وقت کسوف یا خسوف ہوگا، لہٰذا اس واقعہ کو خارق عادت قرار دے کر اس پر گھبرانا اور نماز واستغفار کی طرف متوجہ ہونا کیا معنی رکھتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے، اوّلاً تو کسوف اور خسوف خواہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ہوں باری تعالیٰ

تحویل رداء کی مزید تفصیل اور صورتیں عمدۃ القاری (ج ۷، ص ۲۵، باب الاستسقاء وخروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاستسقاء) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

پھر تحویلِ رداء کس وقت کی جائے گی اس میں بھی تفصیل ہے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: "ووقت التحویل عندنا عند مضی صدر الخطبۃ، وبہ قال ابن الماجشونؒ، وفیہ روایۃ ابن القاسمؒ بعد تمامہا وقیل بین الخطبتین والمشہور عن مالکؒ بعد تمامہا وبہ قال الشافعیؒ، کذا فی العمدۃ (ج ۷، ص ۲۵) باب الاستسقاء الخ۔

پھر استسقاء کی بحث میں اور بھی متعدد مسائل پر کلام ہے مثلاً صلاۃ استسقاء سنت مؤکدہ ہے یا مستحب؟ اس میں قراءت سرّاً ہے یا جہراً؟ خطبۂ استسقاء نماز سے پہلے ہے یا بعد؟ استسقاء کے موقعہ پر ہاتھ اٹھانے کا کیا طریقہ ہے؟ وغیرہ، ان مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷، ص ۲۴ تا ۶۱) ابواب الاستسقاء، معارف السنن (ج ۴، ص ۴۹۱ تا ۵۰۰)، اعلاء السنن (ج ۸، ص ۱۴۷ تا ۱۵۸) باب الاستسقاء بالدعاء وبالصلاۃ، واللہ الموفق

[1] قال طائفۃ من اہل اللغۃ: الکسوف یستعمل فی الشمس والخسوف فی القمر وہو المشہور فی ألسنۃ الفقہاء واختارہ الفراء وثعلب وادعی الجوہری انہ ہو الافصح، وقیل ہو المتعین، وقیل: ہو بالعکس، وقیل بالترادف فی الاستعمال لا فی اصل اللغۃ، وانظر للتفصیل "لسان العرب" وشرحی الصحیح العمدۃ والفتح ۔ کذا فی معارف البنوریؒ (ج ۵، ص ۱) ۱۲ م

کی قدرتِ کاملہ کا مظہر ہیں اس لئے اس کی عظمت و جلال کے اعتراف کیلئے نماز مشروع ہوئی ۔
ثانیاً درحقیقت کسوف و خسوف اس وقت کی ایک ادنیٰ جھلک دکھلا دیتے ہیں جب تمام اجرام فلکیہ بے نور ہو جائیں گے ، اس اعتبار سے یہ واقعات مذکّرِ آخرت ہیں لہٰذا ایسے مواقع پر رجوع الی اللہ ہی مناسب ہے ثالثاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے پچھلی امتوں پر جتنے عذاب آئے ان کی شکل یہ ہوئی کہ بعض معمولی امور جو روزمرہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ظاہر ہوتے رہتے ہیں اپنی معروف حد سے آگے بڑھ گئے تو عذاب کی شکل اختیار کر گئے مثلاً قوم نوح پر بارش[1] اور قوم عاد پر آندھی[2] وغیرہ ، اسی بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں منقول ہے کہ جب تیز ہوائیں چلتیں تو آپ کا چہرہ متغیر ہو جاتا[3] اس ڈر سے کہ کہیں یہ ہوائیں بڑھ کر عذاب کی صورت نہ اختیار کرلیں چنانچہ ایسے مواقع پر آپ بطور خاص دعا و استغفار میں مشغول ہو جاتے[4] ۔ اسی طرح یہ کسوف و خسوف بھی اگرچہ طبعی اسباب کے تحت رونما ہوتے ہیں لیکن اگر یہ اپنی معروف حد سے بڑھ جائیں تو عذاب بن سکتے ہیں خاص طور سے جدید سائنس کی تحقیق کے مطابق کسوف و خسوف کے لمحات انتہائی نازک ہوتے ہیں کیونکہ کسوف کے وقت چاند سورج اور زمین کے درمیان حائل ہو جاتا ہے تو سورج اور زمین دونوں اپنی کشش ثقل سے اسے اپنی طرف کھینچنے کی کوشش کرتے ہیں ، ان لمحات میں خدانخواستہ اگر کسی ایک جانب کی کشش غالب آجائے تو اجرام فلکیہ کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے لہٰذا ایسے نازک وقت میں رجوع الی اللہ کے سوا چارہ نہیں ۔

---

[1] کما فی قولہ تعالیٰ : ”فَفَتَحْنَآ اَبْوَابَ السَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ“ سورۃ قمر رقم الآیۃ ۱۱ ، ترجمہ : بس ہم نے کثرت سے برسنے والے پانی سے آسمان کے دروازے کھول دیے ۱۲ مرتب

[2] کما فی قولہ تعالیٰ : ”اِنَّآ اَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحًا صَرْصَرًا فِىْ يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ“ سورۃ قمر رقم الآیۃ ۱۹ ، ترجمہ : ہم نے ان پر ایک سخت ہوا بھیجی ایک مسلسل نحوست کے دن میں ۔ ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”کانت الریح الشدیدۃ اذا ہبت عرف ذلک فی وجہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۱) ابواب الاستسقاء ، باب اذا ہبت الریح ۱۲ مرتب

[4] وقع عند ابی یعلیٰ باسناد صحیح عن قتادۃ عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا ہاجت ریح شدیدۃ قال : ”اللّٰہم انی اسئلک من خیر ما امرت بہ واعوذ بک من شر ما امرت بہ“ کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۳۱ و ۴۳۲) باب اذا ہبت الریح ۱۲ مرتب

دوسری بحث صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت سے متعلق ہے ۔ جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے ، بعض مشائخ حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں ، جبکہ امام مالکؒ نے اسے جمعہ کا درجہ دیا ہے دقیل انہا فرض کفایۃ[1] ۔

تیسری بحث صلوٰۃ کسوف کے طریقہ سے متعلق ہے سو حنفیہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف اور عام نمازوں میں کوئی فرق نہیں (چنانچہ اس موقعہ پر دو رکعتیں معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی[2]) جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت دو رکوعوں پر مشتمل ہے[3] ۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ[4] ، حضرت اسماءؓ[5] ، حضرت ابن عباسؓ[6] ، حضرت عبد اللہ بن عمرو ابن العاصؓ[7] اور حضرت ابو ہریرہؓ[8] وغیرہ[9] کی معروف روایات سے ہے جو صحاح میں مروی ہیں اور ان میں

---

[1] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۶۱) کتاب الکسوف ، باب الصلاۃ فی کسوف الشمس ۔ ثم ان الجماعۃ فی صلاۃ الکسوف سنۃ عندنا بشرط وجود من یقیم الجمعۃ والأعیاد و إلا صلوا فرادی ، وذہب بعض فقہاء الحنفیۃ إلی وجوب الجماعۃ ، کما فی البحر وغیرہ عن السراج الوھاج ۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] وفی البدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) قال فان لم یقمہا الامام حینئذ صلی الناس فرادی ان شاءوا رکعتین وان شاءوا اربعًا ، والاربع افضل اھ ، ومثلہ فی رد المحتار عن المعراج ، ولکن ہذا فی صورۃ اداء صلوٰتہ انفرادًا لاجماعۃً نعم فی الدر المختار عن المجتبی مطلقًا ، وظاہر الروایۃ ہو الرکعتان الی ان تنجلی ، تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب

[3] وقال بعض اصحابہم بجواز الرکوعات الی اربع فی رکعۃ واحدۃ ایضًا ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲) نقلًا عن العمدۃ ۱۲ م

[4] کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۹۶ ، کتاب الکسوف) وفیہا " فاقترأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قراءۃ طویلۃ ثم کبر فرکع رکوعًا طویلًا ثم رفع راسہ فقال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد ثم قام فاقترأ قراءۃ طویلۃ ہی ادنی من القراءۃ الاولی ثم کبر فرکع رکوعًا طویلًا ہو ادنی من الرکوع الاول ثم قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد ثم سجد ، واخرجہ البخاری بتغیر فی اللفظ (ج ۱ ص ۱۴۵) ابواب الکسوف ، باب لا تنکسف الشمس لموت احد ولا لحیاتہ ۱۲ مرتب

[5] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف ۱۲ م

[6] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) باب صلاۃ الکسوف جماعۃ ۱۲ مرتب

[7] کما فی الصحیحین للبخاری (ج ۱ ص ۱۴۳ باب طول السجود فی الکسوف) ولمسلم (ج ۱ ص ۲۹۹ ، کتاب الکسوف) ۱۲ مرتب

[8] کما عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۸) کتاب الکسوف ، باب کیف صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب

[9] مثلًا حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت صحیح مسلم میں مروی ہے دیکھئے (ج ۱ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب

دو رکوع کی تصریح پائی جاتی ہے۔

حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جو ایک رکوع پر دلالت کرتی ہیں۔

(۱) صحیح بخاری[1] میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت "خسفت الشمس علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فخرج یجر رداءه حتی انتهی الی المسجد وثاب الیه الناس فصلی بهم رکعتین" اور نسائی[2] میں حضرت ابوبکرہؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فصلی رکعتین کما تصلون"۔

(۲) دوسری دلیل نسائی[3] میں حضرت سمرہ بن جندب کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فصلی فقام کاطول قیام ما قام بنا فی صلوٰۃ قط ما نسمع له صوتا ثم رکع بنا کاطول رکوع ما رکع بنا فی صلوٰۃ قط ما نسمع له صوتا ثم سجد بنا کاطول سجود ما سجد بنا فی صلوٰۃ قط لا نسمع له صوتا ثم فعل ذلک فی الرکعة الثانیة مثل ذلک" اس میں صرف ایک ہی رکوع کا ذکر ہے۔

(۳) تیسری دلیل حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے یہ بھی سنن نسائی[4] میں مروی ہے "قال اذا خسفت الشمس والقمر فصلوا کاحدث صلاة صلیتموها"۔

---

[1] (ج ۱ ص ۱۴۵) باب الصلوٰۃ فی کسوف القمر ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الامر بالدعاء فی الکسوف۔ نسائی ہی میں حضرت ابوبکرۃ ہی کی ایک دوسری روایت میں "صلی رکعتین مثل صلوٰتکم ہذہ" کے الفاظ مروی ہیں (ج ۱ ص ۲۲۱، قبیل باب "قدر القراءۃ فی صلوۃ الکسوف") ابن حبان اور حاکم کی روایت میں بھی "فصلی بہم رکعتین مثل صلوٰتکم" کے الفاظ مروی ہیں، التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۸۸ و ۸۹ رقم ۶۹۸) کتاب صلوۃ الکسوف ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف، واخرجہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف، باب من قال اربع رکعات ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف۔ نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) ہی میں حضرت نعمان بن بشیرؓ سے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی حین انکسفت الشمس مثل صلوتنا یرکع ویسجد" ۱۲ مرتب

(۴) چوتھی دلیل نسائی[1] ہی میں قبیصہ بن مخارق ہلالی کی روایت ہے " قال کسفت الشمس ونحن اذ ذاک مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ فخرج فزعًا یجر ثوبہ فصلی رکعتین اطالھما فوافق انصرافہ انجلاء الشمس فحمد اللہ واثنی علیہ ثم قال: ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانھما لا ینکسفان لموت احد ولا لحیاتہ فاذا رأیتم[2] من ذلک شیئاً فصلوا کاحدث صلوۃ مکتوبۃ صلیتموھا "

(۵) مسند احمد[3] میں حضرت محمود بن لبید کی روایت ہے جس میں وہ کسوف اور صلاۃ کسوف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " ثم قام رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقرأ

---

[1] (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ، واخرجہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف ، باب من قال اربع رکعات ۔ یہ روایت حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے بھی مرفوعاً مروی ہے " ان الشمس والقمر لا ینکسفان لموت احد ولا لحیاتہ ولکنھما آیتان من آیات اللہ فاذا رأیتم ذلک فصلوا کاحدث صلاۃ صلیتموھا (قال الھیثمی رواہ البزار والطبرانی فی الاوسط والکبیر وعبدالرحمن بن ابی لیلیٰ لم یدرک بلالاً وبقیۃ رجالہ ثقات ، ...... لیکن اس انقطاع کے بارے میں علامہ بنوری رحمہ اللہ معارف (ج ۵ ص ۱۶) میں لکھتے ہیں ، ولا یضر ھذا الانقطاع للشواہد المتصلۃ التی سبقت علیٰ ان الغالب ان الواسطۃ صحابی وعلی الاقل من کبار التابعین فلا یضر مثل ہذا الانقطاع اصلاً عند التحقیق اھ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] یعنی جب تم ان نشانیوں میں سے کوئی چیز دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسی فرض نماز تم نے ابھی تھوڑی دیر پہلے پڑھی تھی ۔ یہاں " احدث صلاۃ مکتوبۃ صلیتموھا " سے مراد صلوۃ فجر ہے جس سے معلوم ہوا کہ صلوۃ کسوف کو نماز فجر کے ساتھ تشبیہ دی جا رہی ہے لہذا نماز کسوف کے رکوع بھی نماز فجر کی طرح ہوں گے ، اور نماز فجر کے " احدث صلوۃ " کا مصداق ہونے کی دلیل بخاری وبیہقی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف چاشت کے وقت ادا فرمائی تھی دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳ ، ابواب الکسوف ، باب التعوذ من عذاب القبر فی الکسوف) وسنن کبریٰ (ج ۳ ص ۳۲۳ ، کتاب صلوۃ الخسوف ، باب کیف یصلی فی الخسوف) لہذا اس سے پہلے کی " احدث صلاۃ مکتوبۃ " کا مصداق نمازِ فجر ہی ہو سکتی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] (قال الہیثمی) رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

بعض" الذاریات " ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد سجدتین ثم قام ففعل کما فعل الاولیٰ "

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرت محمود بن لبید کا سماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں ہے لیکن علامہ نیموی[1] نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مفصل دلائل کے ساتھ ان کا سماع ثابت کیا ہے اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ یہ حدیث مرسل ہوگی جو جمہور کے نزدیک حجت ہے۔

ان تمام روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف کو نماز فجر کی طرح پڑھنے کا حکم دیا اور اس میں کوئی نیا طریقہ اختیار کرنے کی تلقین نہیں فرمائی۔

جہاں تک ائمۂ ثلاثہ کی مستدل روایات کا تعلق ہے سو ان کا جواب بعض حنفیہ نے یہ دیا[2] ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں نہایت طویل[3] رکوع فرمایا تھا جب کافی دیر ہو گئی تو درمیانی صفوں کے حضرات نے یہ خیال کیا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ نہ گئے ہوں جس کی بناء پر بعض صحابۂ کرام نے رکوع سے اٹھ کر آپ کو دیکھا اور جب یہ نظر آیا کہ آپ ابھی تک رکوع میں ہیں تو دوبارہ رکوع میں چلے گئے، ان سے پیچھے والے لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرا رکوع ہوا ہے۔

یہ جواب خاصا مشہور ہے لیکن اس پر اطمینان نہیں ہوتا کیونکہ اول تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کے الفاظ یہ ہیں " انہ صلّی فی کسوف نقرأ ثم رکع ثم قرأ ثم رکع ثم سجد سجدتین والاخری مثلھا " جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں رکوعوں کے درمیان قراءت بھی ہوئی تھی دوسرے اس لئے کہ اگر بالفرض پچھلی صفوں کے صحابۂ کرامؓ کو ایسی غلط فہمی ہوئی ہوتی تو نماز کے بعد وہ زائل ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ صحابہ کرامؓ نماز کا بہت اہتمام فرماتے تھے اور کوئی غیر معمولی بات

---

[1] دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۶۵) باب کل رکعۃ برکوع واحد ۱۲ مرتب

[2] کما فی " بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع " (ج ۱ ص ۲۸۱ فصل فی صلوۃ الکسوف والخسوف) و " فتح القدیر " (ج ۱ ص ۴۳۵) باب صلاۃ الکسوف ۱۲ مرتب

[3] جیسا کہ روایات میں اس کا ذکر ہے مثلاً ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت " قال انکسفت الشمس علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکد یرکع ثم رکع فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد الخ " (ج ۱ ص ۱۶۹، کتاب الکسوف، باب من قال یرکع رکعتین) ۱۲ مرتب

ہوتی تو اس کی تحقیق کرلیا کرتے تھے لہٰذا یہ بات بہت بعید ہے کہ پچھلی صفوں کے صحابۂ کرام تمام عمر اس غلط فہمی میں مبتلا رہے ہوں اور ان پر حقیقتِ حال واضح نہ ہوسکی ہو۔

لہٰذا صحیح توجیہ وہ ہے جسے صاحبِ بدائع[1]، حضرت شیخ الہندؒ[2] اور حضرت شاہ صاحبؒ[3] نے اختیار کیا ہے، اور وہ یہ کہ صلوٰۃ الکسوف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ دو رکوع ثابت ہیں بلکہ پانچ رکوع تک کا بھی روایات میں ثبوت ملتا ہے[4] لیکن یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور واقعہ یہ تھا کہ اس نماز میں بہت سے غیر معمولی واقعات پیش آئے اور آپ کو جنت اور جہنم کا نظارہ

---

[1] بدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) فصل فی صلوٰۃ الکسوف والخسوف۔ فنقل العلامۃ الکاسانی عن الشیخ ابی منصور عن ابی عبداللہ البلخی انہ قال: ان الزیادۃ ثبتت فی صلوٰۃ الکسوف لا للکسوف بل لاَحوالٍ اعترضت حتی روی انّہ صلی اللہ علیہ وسلم تقدم فی الرکوع حتی کان کمن یاخذ شیئاً ثم تاخر کمن ینفر عن شیٔ فیجوز ان تکون الزیادۃ منہ باعتراض تلک الاحوال، فمن لایعرفہا لایسع التکلم فیہا، ویحتمل ان یکون فعل ذلک لانہ سنۃ فلما اشکل الامر لم یعدل عن المعتمد علیہ اِلّا بیقین ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] و [3] کما فی معارف السنن للبنوریؒ (ج ۵ ص ۱۸) ۱۲ م

[4] ایک اور دو رکوع والی روایات ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں تین رکوعوں کا بھی تذکرہ ہے چنانچہ وہ فرماتی ہیں "فقام بالناس قیاماً شدیداً یقوم بالناس ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع فرکع رکعتین فی کل رکعۃ ثلاث رکعات، رکع الثالثۃ ثم سجد" سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۵) باب کیف صلاۃ الکسوف، نسائی ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت میں چار چار رکوع کا ذکر ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی لکسوف الشمس ثمانی رکعات واربع سجدات" (ج ۱ ص ۲۱۴) اول روایۃ فی "باب کیف صلاۃ الکسوف"، اور سنن ابی داؤد میں حضرت ابی بن کعب کی روایت میں پانچ رکوع کا ذکر ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلّی بہم وقرأ سورۃ من الطول ورکع خمس رکعات وسجد سجدتین ثم قام الثانیۃ فقرأ سورۃ من الطول ورکع خمس رکعات وسجد سجدتین ثم جلس" دیکھئے (ج ۱ ص ۱۶۷) باب من قال اربع رکعات، لیکن علامہ نیمویؒ آثار السنن (ص ۲۶۱، باب صلاۃ الکسوف بخمس رکوعات فی کل رکعۃ) میں فرماتے ہیں، رواہ ابوداؤد وفی اسنادہ لین وہی مرویۃ بسندٍ قویٍّ فی تہذیب الآثار لابن جریر، کما نقل البنوری عن الشیخ الانور نور اللہ مرقدہ فی المعارف (ج ۵ ص ۳) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

کرایا گیا[1]۔ لہٰذا اس نماز میں آپ نے غیر معمولی طور پر کئی رکوع فرمائے لیکن یہ رکوع جزو صلوٰۃ نہیں تھے بلکہ سجدۂ شکر کی طرح رکوعاتِ تخشع تھے جو آپ کی خصوصیت تھے اور ان کی ہیئت نماز کے عام رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرام[2] نے ان رکوعاتِ تخشع کو شمار کیا اور ایک سے زائد رکوع کی روایت کردی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اول تو ان رکوعاتِ زائدہ میں روایات کا اختلاف ہے جس کی کوئی توجیہ اس کے سوا ممکن نہیں[3] دوسرے نماز کے بعد آپ نے جو خطبہ[4] دیا اس میں آپ نے صراحۃً امت کو یہ حکم دیا کہ "فاذا رأیتم من ذلک شیئاً فصلوا کأحدث صلاۃ مکتوبۃ صلیتموھا[5]"۔ اس حدیث میں آپ نے نہ صرف امت کو ایک سے زائد رکوع کی تعلیم نہیں دی بلکہ اس کے خلاف تصریح فرمائی کہ یہ نماز فجر کی نماز کی طرح ادا کرو اگر ایک سے زائد رکوع جزو صلوٰۃ ہوتے تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔

شافعیہ اس حکم کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ نماز فجر کے ساتھ تشبیہ تعداد رکوع میں نہیں بلکہ تعداد رکعات میں ہے یعنی فجر کی نماز کی طرح صلوٰۃ کسوف کی بھی دو رکعتیں ادا کی جائیں۔

لیکن یہ تاویل[6] اس لئے درست معلوم نہیں ہوتی کہ اگر صرف تعداد رکعات کی بات ہوتی

---

[1] کما فی روایۃ ابن عباسؓ "قالوا یا رسول اللہ رأیناک تناولت شیئاً فی مقامک ثم رأیناک تکعکعت فقال انی رأیت الجنۃ وتناولت عنقوداً ولو اصبتہ لأکلتم منہ مابقیت الدنیا وأریت النار فلم ار منظراً کالیوم قط افظع (اقبح وا شنع)، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۴) باب صلوٰۃ الکسوف جماعۃ، ورواہ مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف، واخرجہ النسائی (ج ۱ ص ۲۲۳) قدر القراءۃ فی صلاۃ الکسوف

[2] سجدۂ تخشع کا ثبوت قولاً وفعلاً وارد ہوا ہے "عن عکرمۃ قال قیل لابن عباس بعد صلاۃ الصبح ماتت فلانۃ لبعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسجد قیل لہ أتسجد ہذہ الساعۃ فقال ألیس قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "اذا رأیتم آیۃ فاسجدوا" فای آیۃ اعظم من ذہاب ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ترمذی (ج ۲ ص ۲۵۲) ابواب المناقب باب فی فضل ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

علامہ بنوریؒ نے مستدرک حاکم کے حوالہ سے سند جید کے ساتھ حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال لما دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکۃ یوم الفتح استشرفہ الناس" "فوضع رأسہ علی رحلہ متخشعاً"۔ معارف (ج ۵ ص ۱۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] وثبت عن ابن عباس من عملہ تعددہ (ای الرکوع) فی الاولی لا الثانیۃ وہکذا صلوٰۃ الآیات، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۹) اس سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ زائد رکوعات، رکوعاتِ تخشع تھے۔ ۱۲ مرتب

[4] کما فی روایۃ قبیصۃ بن مخارق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹ باب کیف صلوٰۃ الکسوف) "فصلی رکعتین اطالہما فوافق انصرافہ انجلاء الشمس فحمد اللہ واثنیٰ علیہ ثم قال ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لاینکسفان لموت احد ولا لحیاتہ فاذا رأیتم الخ" ۱۲ مرتب

[5] نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف، ۱۲ مرتب [6] اس تاویل کے تفصیلی جواب کیلئے دیکھئے معارف السنن ج ۵ ص ۲۰ (۱۲)

تو آپ نمازِ فجر سے تشبیہ دیتے، بجائے خود اپنی صلوٰۃ کسوف سے تشبیہ دیتے یعنی یہ فرماتے کہ "صلوا کما رأیتمونی أصلی" لیکن آپ نے ایسا کرنے کے بجائے نمازِ فجر کے ساتھ جو تشبیہ دی وہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آپ کی نماز میں کچھ ایسی خصوصیات تھیں جن کا حکم امت کو دینا منظور نہیں تھا، چنانچہ آپ کی وفات کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عہدِ خلافت میں صلوٰۃ کسوف ایک ہی رکوع کے ساتھ پڑھی کما رواہ البزار[1] ، نیز حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے بھی صلاۃ الکسوف ایک رکوع کے ساتھ ادا فرمائی[2] ۔

شافعیہ عام طور سے یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ کی روایات دوسرے رکوع سے ساکت ہیں اور ہماری روایات ناطق ہیں، والناطق مقدم علی الساکت ؛

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس اصول پر عمل کرنا ہے تو پھر پانچ رکوع واجب ہونے چاہئیں کیونکہ پانچ رکوع کی روایات زیادہ ناطق ہیں حالانکہ پانچ رکوعات کو آپ بھی ضروری قرار نہیں دیتے، حقیقت یہ ہے کہ ہم ناطق روایات پر زیادہ عمل پیرا ہیں کیونکہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سے زیادہ رکوع فرمائے ہیں لیکن ان زائد رکوعات کو ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں، بہرحال ہم کسی زیادتی کے منکر نہیں بخلاف شافعیہ کے کہ وہ تیسرے، چوتھے اور پانچویں رکوع کے منکر ہیں اور صرف دو رکوع کی روایات کو قبول کرتے ہیں جبکہ تین چار پانچ رکوع کی روایات مثبتِ زیادت بھی ہیں اور شافعیہ کے مسلک پر ان کی کوئی توجیہ ممکن نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے ان روایات کو معلول قرار دینے کی کوشش کی ہے[3] لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان میں فنی خرابی نہیں اور ان کے رجال ثقات ہیں لہٰذا ان کو رد کرنا بلا دلیل ہے نیز اکابر محدثین

---

[1] عن ابی شریح الخزاعی قال کسفت الشمس فی عہد عثمان فصلّی بالناس تلک الصلوٰۃ رکعتین وسجد سجدتین فی کل رکعۃ الخ (قال الہیثمی) رواہ احمد وابویعلیٰ والطبرانی فی الکبیر والبزار ورجالہ موثقون، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

[2] انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۳) باب صلوٰۃ الکسوف کیف ہی ؟ (قبیل باب القراءۃ فی صلاۃ الکسوف الخ) وراجع للتفصیل المعارف للعلامۃ البنوری (ج ۵ ص ۲۱) ۱۲ مرتب

[3] کما نُقِلَ فی المعارف (ج ۵ ص ۸) ۱۲ مرتب

نے ان روایات کو نہ صرف صحیح قرار دیا ہے بلکہ امام اسحاق بن راہویہؒ، امام ابن خزیمہؒ اور بعض دوسرے حضرات مجتہدین نے ان پر عمل بھی کیا ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ دو سے لیکر پانچ تک ہر عدد جائز ہے[1]۔

حاصلِ کلام یہ کہ حنفیہ کی وجوہ ترجیح یہ ہیں :۔

(۱) تعدادِ رکوع کی تمام روایات فعلی ہیں جبکہ حنفیہ کے مستدلات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی۔

(۲) حنفیہ کے مستدلات عام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں۔

(۳) حنفیہ کے قول پر تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے اور شافعیہ کے قول پر بعض روایات کو چھوڑنا پڑتا ہے کما بینّا۔

(۴) اگر کسوف میں تعدد رکوع کا حکم ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور ممکن نہیں تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کو واضح طور سے بیان نہ فرمائیں حالانکہ آپ نے کسوف کے بارے میں ایک پورا خطبہ بھی دیا مگر آپ سے کوئی ایک قول بھی ایسا مروی نہیں جس میں تعدد رکوع کی تعلیم دی گئی ہو۔

عہدِ رسالت میں کسوفِ شمس صرف ایک مرتبہ ہوا:

پھر صلاۃ الکسوف کی متعارض روایات میں تطبیق دینے کیلئے بعض حضراتؒ نے یہ کہا ہے کہ صلاۃ الکسوف عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کئی بار پڑھی گئی اور ہر بار اس کے پڑھنے کا طریقہ مختلف رہا ہے۔

لیکن یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ عہد رسالت میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ روایۃً و درایۃً ثابت ہے۔ اوّل تو اس لئے کہ کسوف کی تقریباً تمام روایات میں یہ تصریح ہے کہ آپ نے نماز کے بعد جو خطبہ دیا[2] اس میں فرمایا کہ کسی کی موت سے کسوف کا کوئی تعلق نہیں، یہ بات آپ نے لوگوں کے اس خیال باطل کی تردید میں فرمائی تھی[3] کہ کسوف آپ کے صاحبزادے حضرت

---

[1] منہم اسحاق بن راہویہ وابن جریر وابن المنذر، کما حکاہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۵) کتاب الکسوف ۱۲ م

[2] کما فی روایۃ قبیصۃ بن مخارق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹، باب کیف صلاۃ الکسوف) فصلی رکعتین اطالہما فوافق انصرافہ انجلاء الشمس فحمد اللہ واثنی علیہ ثم قال: ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لاینکسفان لموت احد ولا لحیاتہ الخ ۱۲ مرتب

[3] وورد فی روایۃ نعمان بن بشیرؓ " فلم یزل یصلی بنا حتی انجلت، فلما انجلت قال: ان ناساً یزعمون ان الشمس والقمر لاینکسفان الا لموت عظیم من العظماء ولیس کذلک، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ۱۲ م

ابراہیم کی وفات کی بنا پر ہوا[1]۔ اب یہ تو ممکن نہیں کہ ہر مرتبہ کسوف کے موقعہ پر حضرت ابراہیم کی موت واقع ہوئی ہو لہٰذا اس میں تعدد کا کیا سوال ہو سکتا ہے؟ دوسرے ماہرین فلکیات نے حساب لگا کر باتفاق یہ بتایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ پیش آیا تھا[2] لہٰذا تعارض روایات کی صحیح توجیہ اور تطبیق وہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کی۔

چوتھی بحث (از مرتب غفرلہ) قولہ: "ویری اصحابنا ان یصلی صلوٰۃ الکسوف فی جماعۃ فی کسوف الشمس والقمر" امام ابوحنیفہ[3] اور امام مالک[4] کے نزدیک خسوف قمر میں جماعت مشروع نہیں، امام شافعی، امام احمد، ابو ثور اور دوسرے محدثین کے نزدیک جماعت مشروع ہے[5]۔

امام شافعی کے پاس اس بارے میں کوئی خاص دلیل موجود نہیں، وہ روایات کے عموم[6] سے استدلال کرتے ہوئے صلاۃِ خسوف کو صلاۃ کسوف پر قیاس کرتے ہیں جبکہ اس بارے میں حنفیہ و مالکیہ کا استدلال اس سے ہے کہ عہد نبوی میں جمادی الاخریٰ ۴ھ میں جب چاند گرہن ہوا تو آپ نے اس کے لئے جماعت کا اہتمام نہیں فرمایا کما ذکرہ ابن الجوزی[7]، لہٰذا صلاۃ خسوف کے لئے جماعت مسنون نہیں اور اس کو کسوف پر قیاس بھی نہیں کیا جا سکتا،

---

[1] فورد فی روایۃ ابی بکرۃ: انہما لا ینکسفان لموت احد ولا لحیاتہ فاذا رأیتم ذلک فصلوا حتی یکشف ما بکم وذلک أن ابناً لہ مات یقال لہ ابراہیم فقال لہ ناس فی ذلک، نسائی (ج ۱ ص ۲۲۱) باب کیف صلوۃ الکسوف ۱۲ مرتب

[2] کما حققہ محمود باشا الفلکی المصری فی رسالتہ "نتائج الافہام فی تقویم العرب قبل الاسلام" وذکر فیہا ان الکسوف فی عہدہ صلی اللہ علیہ وسلم وقع مرۃ یوم مامات فیہ ابراہیم (ابن النبی صلی اللہ علیہ وسلم) وذلک فی السنۃ العاشرۃ من الہجرۃ، الملتقط من المعارف (ج ۵ ص ۵) ۱۲ مرتب

[3] وقیل: الجماعۃ جائزۃ عندنا (ای الحنفیۃ) لکنہا لیست بسنۃ لتعذر اجتماع الناس باللیل وانما یصلی کل واحد منفرداً، کذا فی عمدۃ القاری (ج ۵ ص ۳۰۳، باب بلا ترجمۃ بعد باب ما یقرأ بعد التکبیر) ۱۲ مرتب

[4] کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۸) وفی العینی (ج ۵ ص ۳۰۳): وعند مالک لا صلوٰۃ فیہ ۱۲ مرتب

[5] فعندہ یصلی للخسوف کما یصلی للکسوف بجماعۃ و رکوعین وبالجہر بالقراءۃ وبخطبتین بینہما جلسۃ وبہ قال احمد واسحاق الا فی الخطبۃ، کذا فی العمدۃ (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب

[6] مثلاً حضرت ابو مسعودؓ کی روایت مرفوعہ "ان الشمس والقمر لا ینکسفان لموت احد ولکنہما آیتان من آیات اللہ عزوجل فاذا رأیتموہما فصلوا" نسائی (ج ۱ ص ۲۱۴) باب الامر بالصلاۃ عند کسوف القمر ۱۲ م [7] انظر "العمدۃ" (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب

لتعذر اجتماع الناس من اطراف البلد بالليل بخلاف کسوف الشمس۔ واللہ اعلم۔

بَابُ کَیْفَ الْقِرَاءَۃُ فِی الْکُسُوْفِ

عن سمرۃ بن جندب قال صلّی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی کسوف لا نسمع لہ صوتًا[1] ۔ صلوٰۃ کسوف سے متعلق ایک بحث یہ ہے کہ اس میں قراءت سِرًّا ہوگی یا جہرًا ؟ امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ ، امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک نماز کسوف میں اخفاءِ قراءت مسنون ہے جبکہ امام احمدؒ ، امام اسحاق اور حنفیہ میں سے صاحبینؒ کے نزدیک جہر قراءت مسنون ہے ، امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے (جبکہ ابن جریرؒ کے نزدیک دونوں طریقوں کا اختیار ہے)۔

اخفاء کے بارے میں جمہور کی دلیل حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی حدیث باب ہے نیز صحیحینؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں " فقام قیامًا طویلًا نحوًا من قراءۃ سورۃ البقرۃ "[2] اس میں لفظ " نحوًا " اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قراءت سِرّی تھی کیونکہ اگر جہری ہوتی تو صیغۂ جزم استعمال کیا جاتا ، نیز محمود بن لبید کی روایت میں مروی

---

[1] ورواہ النسائی ایضًا فی سننہ (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب الکسوف ، باب ترک الجہر فیہا بالقراءۃ ۔ لیکن قائلین جہر کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ " لا نسمع لہ صوتًا " کا جملہ آپؐ کے جہر کی نفی نہیں کرتا بلکہ ہوسکتا ہے کہ آپ نے جہر کیا ہو لیکن کثرت ہجوم اور دوری کی وجہ سے حضرت سمرۃؓ وغیرہ نے آپ کی قراءت نہ سُنی ہو ، واللہ اعلم ، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ابواب الکسوف ، باب صلاۃ الکسوف جماعۃ ، اور مسلم میں یہ الفاظ مروی ہیں " فقام قیامًا طویلًا قدر نحو سورۃ البقرۃ (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف ۱۲ مرتب

[3] نیز حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت مروی ہے " قال صلیت الی جنب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم کسفت الشمس فلم اسمع لہ قراءۃ " (قال النیمویؒ) رواہ الطبرانی واسنادہ حسن ، آثار السنن (ص ۲۶۶) باب الاخفاء بالقراءۃ فی صلوٰۃ الکسوف ، اور مسند احمد اور مسند ابو یعلیٰ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے " صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الکسوف فلم اسمع منہ فیہا حرفًا من القراءۃ " ، اس روایت سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۳۳)

ہے" ثم[1] قام فقرأ نیمانری بعض " الرکیات " ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد سجدتین ثم قام ففعل مثل ما فعل فی الاولیٰ " یہ روایت رکوع اور قرأت کے اخفاء دونوں مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے ۔

صلاۃ کسوف میں قرأت کے جہری ہونے پر صاحبینؒ اور امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال اسی باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الکسوف وجھر بالقراءۃ فیھا[2] "

جمہور اس حدیث کو صلاۃ الخسوف پر محمول کرتے ہیں البتہ متأخرین حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مقتدیوں کے اکتا جانے کا اندیشہ ہو تو صلاۃ کسوف میں بھی جہر کیا جاسکتا ہے ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی صَلوٰۃِ الْخَوْفِ

صلوٰۃ الخوف جمہور کے نزدیک سب سے پہلے غزوۂ ذات[3] الرقاع میں پڑھی گئی جو جمہور کے

---

[1] (قال النیموی) رواہ احمد واسنادہ حسن ، آثار السنن (ص ۲۶۴) باب کل رکعۃ برکوع واحد یہی روایت علامہ ہیثمی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷ ، باب الکسوف) کے تحت مسند احمد ہی کے حوالہ سے نقل کی ہے لیکن اس میں الفاظ اس طرح مروی ہیں " ثم قام فقرأ بعض " الذاریات " ثم رکع الخ " علامہ ہیثمی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں : رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح ۱۲ مرتب

[2] قال ابو عیسیٰ : ہٰذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۱۰۰) ۔ قال الشیخ الانور (الکشمیری) : والجواب اَن عائشۃ قالت فی روایۃ ، فحزرت (اندازہ کرنا) قراءتہ فرأیت انہ قرأ سورۃ البقرۃ (کما عند ابی داؤد فی سننہ ج ۱ ص ۱۶۸ باب القراءۃ فی صلاۃ الکسوف ، مرتب) فہذا یدل علیٰ انہا حزرت قراءتہا نحو البقرۃ ولو کانت سمعت لم تحتج الی التقدیر ثم الراوی استنبط الجہر من تعبیرہا فعبر فی روایتہا بالجہر صراحۃ او (ہٰذا ہو الجواب الثانی) انہا سمعت بعض الآیات کجہرہ بعض الآیات فی الصلوات السریۃ ، کما ورد فی روایۃ " ویسمعنا الآیۃ احیاناً " (صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۰۵ ، باب القراءۃ فی العصر) کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۰) بتغیر یسیر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] ذات الرقاع ایک مختلف الالوان پہاڑ کا نام ہے اسی کے قریب یہ غزوہ پیش آیا اسی لئے اس کو غزوۂ ذات الرقاع کہتے ہیں یا اس لئے کہ اس غزوہ میں حضرات صحابہ کرام کے پاؤں پیدل چلنے کی وجہ سے پھٹ گئے تھے جس پر کپڑے کے ٹکڑے باندھے گئے تھے یا اس لئے کہ صحابہ کرام نے اس غزوہ میں جو جھنڈے تیار کئے تھے وہ کپڑوں کے مختلف ٹکڑوں سے بنائے گئے تھے وفیہ [illegible]

قول کے مطابق ۷ھ میں ہوا[1] ـــــــ پھر جمہور کے نزدیک یہ نماز منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اب بھی جائز ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت[2] یہ ہے کہ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ قرآن کریم میں " وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ [3] " کے الفاظ آئے ہیں۔

جمہور جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب صرف آپؐ کو نہیں بلکہ یہ ایک عام خطاب ہے جس کا تعلق تمام ائمہ سے ہے[4]، اور اس کی بہت سی نظیریں قرآن میں موجود ہیں[5]۔

---

[1] وقیل کانت فی سنۃ خمس وقیل سنۃ ست وقیل سنۃ سبع، کذا فی "العمدۃ" (ج ۶ ص ۲۵۵) ابواب صلاۃ الخوف ۱۲م

[2] قال الحافظ ابن حجرؒ: واما قولہ "وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ" فقد اخذ بمفہومہ ابو یوسف فی احدی الروایتین عنہ (وروی عن ابی یوسف جوازہا مطلقاً وقیل ہو قولہ الاول: فتح القدیر ج ۱ ص ۴۴۲ باب صلوٰۃ الخوف) والحسن بن زیاد اللؤلؤی من اصحابہ وابراہیم بن علیۃ وحکی عن المزنی صاحب الشافعی، فتح الباری (ج ۲ ص ۳۵۷) ابواب صلاۃ الخوف ۱۲ مرتب

[3] سورۂ نساء، آیت ۱۰۲ جزء ۵، ۱۲م

[4] چنانچہ خود صحابہ کرام نے صلوٰۃ الخوف کو کبھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپؐ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا اور ان سے مختلف مقامات پر صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے:

(۱) عبد الصمد بن حبیب اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: انہم غزوا مع عبد الرحمٰن بن سمرۃ کابل فصلی بنا صلوٰۃ الخوف، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ ثم یسلّم فیقوم الذین الخ

(۲) سنن ابی داؤد (حوالہ بالا) ہی میں ثعلبۃ بن زہدم سے مروی ہے "قال کنا مع سعید بن العاص بطبرستان فقام فقال ایکم صلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الخوف؟ فقال حذیفۃ: انا، فصلی بہؤلاء رکعۃ وبہؤلاء رکعۃ ولم یقضوا۔

(۳) جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "ان علیاً رضی اللہ عنہ صلی المغرب صلاۃ الخوف لیلۃ الہریر (التی وقعت بین علی واہل الشام فی صفین وسمیت بالہریر لانہم لما عجزوا عن القتال صار بعضہم یہر علی بعض) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۵۲) کتاب صلوٰۃ الخوف باب الدلیل علی ثبوت صلوٰۃ الخوف وانہا لم تنسخ۔

(۴) عن ابی العالیۃ قال صلی بنا ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ باصبہان صلاۃ الخوف، بیہقی (ج ۳ ص ۲۵۲)

(۵) حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے طبرستان میں مجوس کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے صلاۃ خوف پڑھی ومعہ الحسن بن علی وحذیفۃ بن الیمان وعبد اللہ بن عمرو بن العاص، فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۴۳) باب صلوٰۃ الخوف۔

(۶) عن نافع عن عبد اللہ بن عمر کان اذا سئل عن صلوٰۃ الخوف قال یتقدم الامام وطائفۃ من الناس فیصلی بہم الامام رکعۃ وتکون طائفۃ منہم بینہم وبین العدو ولم یصلوا فاذا صلی الذین معہ رکعۃ استأخروا الخ صحیح بخاری (بقیہ حاشیہ...)

البتہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ بہتر یہی ہے کہ خوف کے موقعہ پر دو جماعتیں الگ الگ کرلی جائیں ہاں اگر تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر مصر ہوں تب صلوٰۃ الخوف کی اجازت ہے۔

صلاۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے

صلوٰۃ الخوف کے تین طریقے روایات میں مروی ہیں :

پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور دوسرا دشمن کے مقابل کھڑا رہے جب امام سجدہ کرچکے تو پہلا طائفہ اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کرلے اور امام اتنی دیر کھڑا ہوا انتظار کرتا رہے پھر دوسرا طائفہ آئے اور امام اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کرلے یہ طریقہ حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کی روایت سے ثابت ہے جو موقوفاً اور مرفوعاً دونوں طرح منقول ہے اور چونکہ یہ روایت اصح مافی الباب

(ج ۲ ص ۶۵۰) کتاب التفسیر سورۃ البقرۃ ، باب قولہ عزّ وجلّ " فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا " الخ .

(۷) عن سہل بن ابی حثمۃؓ انہ قال فی صلاۃ الخوف قال یقوم الامام مستقبل القبلۃ فتقوم طائفۃ منہم معہ وطائفۃ من قبل العدو ووجوہہم الی العدو فیرکع بہم رکعۃ ویرکعون لانفسہم رکعۃ الخ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب ماجاء فی صلوۃ الخوف

(۸) عن ابن عباسؓ قال فرض اللہ عزّ وجلّ الصلوۃ علی لسان نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضر اربعًا وفی السفر رکعتین وفی الخوف رکعۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ ولا یقضون .

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ تھی اور آپ کی وفات کے بعد بھی اس کی مشروعیت پر صحابۂ کرامؓ کا اتفاق تھا ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

ھ مثلاً " أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ " (سورۂ ہود رقم الآیۃ ۱۱۴ پ ۱۲ رکوع ۱۰)

" أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ " (سورۃ الاسراء رقم الآیۃ ۷۸ پ ۱۵ رکوع ۹) واللہ اعلم ۱۲ م

لہ فقال : اعلم ان صلاۃ الخوف علی الصفۃ المذکورۃ انما تلزم اذا تنازع القوم فی الصلاۃ خلف الامام اما اذا لم یتنازعوا فالافضل ان یصلی باحدی الطائفتین تمام الصلاۃ ویصلی بالطائفۃ الاخری امام آخر تمامہا . فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۴۱) باب صلوۃ الخوف ۱۲ مرتب

لہ طریق موقوف ترمذی میں اسی باب میں مروی ہے (ج ۱ ص ۱۰۱) اور بخاری میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں " قال یقوم الامام مستقبل القبلۃ وطائفۃ منہم معہ وطائفۃ من قبل العدو ووجوہہم الی العدو فیصلی بالذین معہ رکعۃ ثم یقومون فیرکعون لانفسہم رکعۃ ویسجدون سجدتین فی مکانہم ثم یذہب ہؤلاء الی مقام اولئک فیجئ اولئک فیرکع بہم رکعۃ فلہ ثنتان ثم یرکعون ویسجدون سجدتین . دیکھئے (ج ۲ ص ۵۹۲) کتاب المغازی ، باب غزوۃ ذات الرقاع ۱۲ مرتب سہ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۵۹۲) باب غزوۃ [illegible]

ہے اس لئے شافعیہ وغیرہ نے اسی طریقہ کو افضل قرار دیا ہے۔

دوسرا[1] طریقہ یہ ہے کہ امام طائفۂ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھائے اور یہ طائفہ سجدہ کے بعد اپنی نماز پوری کئے بغیر محاذ پر چلا جائے پھر دوسرا طائفہ آئے امام اس کو دوسری رکعت پڑھائے اور سلام پھیر دے پھر یہ طائفہ اپنی نماز اسی وقت پوری کرے اور محاذ پر چلا جائے، پھر پہلا طائفہ آکر اپنی دوسری رکعت ادا کرے۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ طائفۂ اولیٰ ایک رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر طائفۂ ثانیہ دوسری رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے، اس کے بعد دوسرا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے۔

صلوٰۃ الخوف کے یہ تینوں طریقے جائز ہیں البتہ حنفیہ نے ان میں سے تیسرے طریقہ کو افضل قرار دیا ہے اور یہ طریقہ امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً مروی ہے[2] لیکن غیر مدرک

---

[1] کما فی روایۃ ابن عمرؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی لإحدی الطائفتین رکعۃ والطائفۃ الاخریٰ مواجھۃ العدو ثم انصرفوا (ای الی العدو)، فقاموا فی مقام اولٰئک وجاء اولٰئک (ای الطائفۃ الثانیۃ) فصلّی بھم رکعۃ اخریٰ ثم سلّم علیھم ثم قام ھؤلاء (ای الثانیۃ) فقضوا رکعتھم، وقام ھؤلاء (ای الطائفۃ الاولیٰ) فقضوا رکعتھم۔ سنن ابی داؤد (ج۱ ص ۱۷۶) باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ الخ ورواہ النسائی (ج۱ ص ۲۲۹ کتاب صلوٰۃ الخوف) ۱۲ مرتب

[2] (ص ۵۰۵ و ۵۰۶، باب صلاۃ الخوف رقم ۱۹۵)، امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں "اخبرنا ابوحنیفۃ عن حماد" کے طریق سے مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق حضرت ابراہیم کا ایک اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "اخبرنا ابوحنیفۃ قال حدثنا الحارث بن عبدالرحمٰن عن عبداللہ بن عباس مثل ذلک ـــــ اھ

یہ روایت منقطع ہے، حافظ "الایثار" میں حارث بن عبدالرحمٰن کے بارے میں فرماتے ہیں "أظنہ ابن عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن سعد بن ابی ذباب الدوسی من اہل المدینۃ، لہ ترجمۃ فی التہذیب فان یکن ہو فروایتہ عن ابن عباس منقطعۃ، سقط بینہما مجاہد او غیرہ" یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں حارث بن عبدالرحمٰن دالانی جن کی کنیت ابو ہند ہے وہ مراد ہوں، اس صورت میں بھی انقطاع باقی رہے گا اور ابوظبیان کا واسطہ ہوگا، بہرحال حارث بن عبدالرحمٰن سے ابو ذباب دوسی مراد ہوں یا ابو ہند دالانی، دونوں کی روایات معتبر ہیں اور جہاں تک انقطاع کا تعلق ہے مجاہد یا ابوظبیان کے واسطے کے طے ہو جاتے کے بعد یہ کوئی مضر نہیں پھر جب کہ انقطاع بھی قرونِ اولیٰ میں پایا جا رہا ہے جو مضر نہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کا اس روایت کو امام محمدؒ کے سامنے بیان کرنا اور امام محمدؒ کا اس روایت کو نقل کرنے کے بعد "وبہذا کلہ نأخذ" کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان حضرات کے نزدیک اس روایت کے ثبوت میں کوئی شک نہ تھا۔ واللہ اعلم۔ ماخوذ از تعلیقات ابوالوفا الافغانی علی کتاب الآثار (ج۱ ص ۵۰۶) باب صلوٰۃ الخوف [illegible] عبدالرحمٰن [illegible] عفا اللہ عنہ

بالقیاس ہونے کی بنا پر یہ موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے نیز امام ابوبکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں یہی طریقہ حضرت ابن مسعودؓ سے بھی روایت کیا ہے[1]، لہٰذا حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا کہ "یہ تیسرا طریقہ روایات سے ثابت نہیں[2]" درست نہیں۔ اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث امام ترمذیؒ نے اسی باب

---

[1] خصیف عن ابی عبیدۃ عن عبداللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی حرۃ بنی سلیم صلوٰۃ الخوف قام فاستقبل القبلۃ وکان العدو فی غیر القبلۃ فصف معہ صفا واخذ صف السلاح واستقبلوا العدو فکبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والصف الذی معہ ثم رکع ورکع الصف الذی معہ ثم تحول الصف الذین صفوا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذوا السلاح وتحول الآخرون فقاموا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورکعوا وسجد وسجدوا ثم سلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذہب الذین صلوا معہ وجاء الآخرون فقضوا رکعۃ فلما فرغوا اخذوا السلاح وتحول الآخرون وصلوا رکعۃ فکان للنبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتان وللقوم رکعۃ رکعۃ۔ احکام القرآن للجصاصؒ (ج ۲ ص ۳۱۶، باب صلاۃ الخوف) طبع المطبعۃ البہیۃ المصریۃ ۱۳۴۷ھ۔ یہ روایت ہمارے مسلک کے عین مطابق ہے۔

امام ابوداؤدؒ نے "عمران بن میسرۃ حدثنا ابن فضیل" کے طریق سے خصیف کی یہ روایت اس طرح نقل کی ہے "عن ابی عبیدۃ عن عبداللہ بن مسعود قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلاۃ الخوف فقاموا صفین صف خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصف مستقبل العدو فصلی بہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعۃ ثم جاء الآخرون فقاموا مقامہم فاستقبل ہؤلاء العدو فصلی بہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعۃ ثم سلم فقام ہؤلاء "فصلوا لانفسہم رکعۃ ثم سلموا" ثم ذہبوا فقاموا مقام اولئک مستقبلی العدو ورجع اولئک الی مقامہم فصلوا لانفسہم رکعۃ ثم سلموا" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷) باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ ثم یسلم الخ۔

یہ روایت بھی حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے البتہ ایک جزء میں حنفیہ کے مسلک سے ذرا مختلف ہے، اس لئے کہ اس میں طائفۂ ثانیہ کے بارے میں ذکر ہے کہ اس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کے بعد فوراً محاذ پر چلے جانے کے بجائے اپنی دوسری رکعت اسی مقام پر پوری کی۔ لیکن خصیف کی اس دوسری روایت کے مقابلہ میں پہلی روایت راجح ہے" لان الطائفۃ الاولیٰ قد ادرکت اول الصلوٰۃ والثانیۃ لم تدرک فغیر جائز للثانیۃ الخروج من صلوتہا قبل الاولیٰ ولانہ لما کان من حکم الطائفۃ الاولیٰ ان تصلی الرکعتین فی مقامین فکذلک حکم الثانیۃ ان تقضیہا فی مقامین لافی مقام واحد لان سبیل صلاۃ الخوف ان تکون مقسومۃ بین الطائفتین علی التعدیل بینہما فیہا، کذا قال احمد بن علی الجصاص رحمہ اللہ فی احکام القرآن (ج ۲ ص ۳۱۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] فقال: ولم نقف علیٰ ذلک فی شیٔ من الطرق، فتح الباری (ج ۲ ص ۳۵۹) ابواب صلوٰۃ الخوف ۱۲ مرتب

میں ذکر کی[1] اس میں دوسرے اور تیسرے دونوں طریقوں کا احتمال ہے کیونکہ پہلے طائفہ کے چلے جانے کے بعد اور دوسرے طائفہ کے ایک رکعت ادا کرنے کے بعد حدیث کے الفاظ یہ ہیں: " فقام ھؤلاء فقضوا رکعتھم وقام ھؤلاء فقضوا رکعتھم "۔ اس میں پہلے " ھؤلاء " کا اشارہ اگر طائفۂ ثانیہ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ دوسرا طریقہ ہوگا اور اگر اس کا اشارہ طائفۂ اولیٰ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ تیسرا طریقہ ہوگا[2]

بہرحال تیسرے طریقے کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ اوفق بالقرآن بھی ہے اور اوفق بالترتیب بھی، اوفق بالقرآن کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں طائفۂ اولیٰ کے بارے میں فرمایا گیا " فَإِذَا سَجَدُوا[3] فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ "، اس میں پہلے طائفہ کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے، لہٰذا اس میں پہلے طریقہ کا احتمال نہیں ہے، اور اوفق بالترتیب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں پہلا طائفہ امام سے پہلے ہی نماز سے فارغ ہو جاتا ہے جو موضوع امامت کے خلاف ہے، اور دوسرے طریقہ میں طائفۂ ثانیہ طائفہ اولیٰ سے پہلے فارغ ہو جاتا ہے جو ترتیب طبعی کے خلاف ہے۔ اور تیسرے طریقہ میں اگرچہ " ذھاب وایاب " زیادہ ہے لیکن نہ اس میں کوئی بات

---

[1] پوری روایت اس طرح ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الخوف باحدی الطائفتین رکعۃ والطائفۃ الاخری مواجھۃ العدو ثم انصرفوا فقاموا فی مقام اولٰئک وجاء اولٰئک فصلی بھم رکعۃ اخری ثم سلم علیھم فقام ہولاء فقضوا رکعتھم وقام ہولاء فقضوا رکعتھم "، ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

[2] اور یہ دوسری صورت یعنی طائفۂ اولیٰ کو پہلے ہؤلاء کا مشار الیہ قرار دینا زیادہ راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ۱۲ مرتب

[3] وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ الآیۃ۔ سورۂ نساء آیت ۱۰۲

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۴۶) میں لکھتے ہیں " ثم ان کل فریق من الحنفیۃ والشافعیۃ یدعون ان القرآن یوافقنا، والمفسرون من الفریقین یؤولون الآیۃ علی ما یوافق مذھبھم " انظر احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۱۳ تا ۳۱۵) من تأویل الحنفیۃ۔ والتفسیر الکبیر للرازی من تأویل الشافعیۃ۔

تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی جزء خامس آیت ۱۰۲ ص ۱۳۴ تا ۱۳۷) ۱۲ مرتب

موضوع امامت کے خلاف ہے نہ ترتیب طبعی کے اور نہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے ۔ واللہ اعلم
یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صلوٰۃ الخوف کیلئے قصر کمیت ضروری نہیں لہٰذا اگر صلوٰۃ الخوف حالت حضر میں ہو رہی ہو تو چار رکعتیں پڑھی جائیگی اور ہر طائفہ ایک کے بجائے دو دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا ۔[2]

بَابُ مَاجَاءَ فِی سُجُوْدِ الْقُرْاٰنِ

اس باب میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں ۔[3]
پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسنون ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے ۔
ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذی[4] میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث سے ہے فرماتے ہیں " قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " النجم " فلم یسجد فیھا "

---

[1] والحاصل الکلام ان ماذھب الیہ ابوحنیفۃ واصحابہ مؤید بالدلائل القویۃ کما تبین وھو مذھب الثوری فی قول وحماد بن ابی سلیمان وابراھیم النخعی (انظر لاثرہ المصنف لعبد الرزاق ج ۲ ص ۵۰۸ رقم ۴۲۳۶ باب صلوٰۃ الخوف ۔ مرتب) وابن عمر وابن مسعود (وذکرت روایتھا) وعمر بن الخطاب (انظر لاثرہ تفسیر ابن جریر ۔ ج ۵ ص ۱۶۳ ، طبع المیریہ) وعبدالرحمن بن سمرۃ (انظر لاثرہ سنن ابی داؤد ۔ ج ۱ ص ۱۷۷ ۔ باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ ثم یسلم الخ ۔ م) وابن عباس (وقد ذکر اثرہ ۔ انظر کتاب الآثار ۔ ص ۵۰۶ رقم ۱۹۵ باب صلوٰۃ الخوف ۔ م) کذا فی معارف السنن البنوریؒ (ج ۵ ص ۴۵ و ۴۶) بتغیر وزیادۃ من المرتب

[2] دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۴۴) باب صلوٰۃ الخوف ، صلوٰۃ الخوف میں اور بھی مباحث ہیں جو کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہیں ۱۲ مرتب

[3] فی الباب عدۃ خلافیات ۔ فی سبب السجدۃ وحکمھا وعددھا وصفتھا ووقتھا ومحالھا من الآیات وغیر ذلک ، والشیخ (الانورؒ) تعرض فی املاءہ علی جامع الترمذی الی اشھرھا وذلک اختلافھم فی حکمھا وفی عددھا فنقتصر علیھا (ونحن ایضاً) ولیراجع للبقیۃ عمدۃ القاری وکتب الفروع وبدایۃ المجتھد کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۵۵) م

[4] (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ماجاء من لم یسجد فیہ ۔ ورواہ الشیخان ، انظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۴۶ باب من قرأ السجدۃ ولم یسجد) والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۵ باب سجود التلاوۃ) ۱۲ مرتب

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے اور علی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے واقعہ[1] سے ہے "انہ قرأ سجدۃ علی المنبر فنزل فسجد ثم قرأھا فی الجمعۃ الثانیۃ فتھیأ الناس للسجود فقال: انھا لم تکتب علینا الا أن نشاء فلم یسجد ولم یسجدوا"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا مطلب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ فوراً سجدہ کرنا ضروری نہیں[2] اور یا اس کا مطلب یہ ہے کہ "لم تکتب علینا بھیئۃ الجماعۃ"۔

حنفیہ کا استدلال ان تمام آیات سجدہ سے ہے جن میں صیغۂ امر وارد ہوا ہے۔ شیخ ابن ہمامؒ

---

[1] ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء من لم یسجد فیہ ورواہ البخاری (ج ۱ ص ۱۴۶ و ۱۴۷) باب من رأی ان اللہ عز وجل لم یوجب السجود۔ امرتب

[2] اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ پہلے جمعہ میں حضرت عمرؓ نے آیت سجدہ پڑھنے کے بعد فوراً اتر کر سجدہ کیا چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں "انہ قرأ سجدۃ علی المنبر فنزل فسجد" جبکہ دوسرے جمعہ میں فوراً سجدہ کرنے کے بجائے فرمایا "انہا لم تکتب علینا الا ان نشاء" گویا انہوں نے نفس وجوب کا نہیں بلکہ وجوب علی الفور کا انکار کیا ہے۔

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۵۷) میں حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کرتے ہیں "ولم أر جوابا شافیا للعلمائنا الحنفیۃ عن اثر عمرؓ ولا یکفی قولہم ان الوجوب لیس علی الفور لانہ لم یکن عذر ولا یوجد نکتۃ التاخیر کما کانت فی قصۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث زید بن ثابت (کما فی المعارف ــ ج ۵ ص ۳۷)۔ علامہ بنوریؒ نے آگے حضرت عمرؓ کے اثر کا ایک اور جواب حضرت کشمیریؒ سے نقل کیا ہے "ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدۃ بخصوصہا لم تکتب علینا وانما یکفی الرکوع والایماء والانحناء ایضاً۔ ویجوز عندنا ایضاً الاکتفاء بالرکوع وان کان خارج الصلوۃ فی روایۃ ذکرہا صاحب الفتاوی الظہیریۃ ونقلہا صاحب "الدر المختار" وکذلک ذکر الامام الرازی فی تفسیرہ الکبیر الاکتفاء عند ابی حنیفۃ بالرکوع بدل السجود استدلالاً بقولہ تعالیٰ "وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ" وتخصیصہ بداخل الصلوۃ غیر لازم۔

جہاں تک ایماءً سجدہ کی ادائیگی کا تعلق ہے اس سے متعلق آثار مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲ باب اذا قرأ الرجل السجدۃ وہو یمشی ما یصنع) میں دیکھے جا سکتے ہیں، مثلاً "عن ابراہیم ان اصحاب عبد اللہ کانوا یقرؤن السجدۃ وہم یمشون فیومئون ایماءً"۔

حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں "ولم أر اثراً من احد من السلف انہ قرأ آیۃ السجدۃ فلم یسجد ولم یرکع اور لم یوم برأسہ۔ فالحاصل: ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدۃ بخصوصہا لم تکتب علینا۔

ہذا ملخص ما فی معارف السنن (ج ۵ ص ۳۷ تا ۷۷) بتغییر وزیادۃ من المرتب۔

فرماتے ہیں[1] کہ آیاتِ سجدہ تین حالتوں سے خالی نہیں، یا ان میں سجدہ کا امر[2] ہے یا کفار کے سجدے سے انکار کرنے کا ذکر[3] ہے یا انبیاء کے سجدہ کی حکایت[4] ہے اور امر کی تعمیل بھی واجب ہے (کما ھو ظاھر)، کفار کی مخالفت بھی[5] اور انبیاء کی اقتدار بھی[6]۔

پھر حنفیہ اور شافعیہ اس پر متفق ہیں کہ پورے قرآن کریم میں کل سجدہائے تلاوت چودہ[7] ہیں، البتہ ان کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک سورۂ "صٓ" میں سجدہ نہیں ہے اس کے بجائے سورۂ حج میں دو سجدے[8] ہیں اور حنفیہ کے نزدیک سورۂ "صٓ" میں سجدہ ہے اور سورۂ

---

[1] فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۸۲، باب سجود التلاوۃ) فقال: لانہا (ای آیات السجدۃ) ثلاثۃ اقسام، قسم فیہ الامر الصریح بہ، وقسم تضمن حکایۃ استنکاف الکفرۃ حیث أمروا بہ، وقسم فیہ حکایۃ فعل الانبیاء السجود، وکل من الامتثال والاقتداء ومخالفۃ الکفرۃ واجب الا ان یدلّ دلیل فی معیّن علی عدم لزومہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کما فی سورۃ العلق "کَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ" ۱۲ مرتب

[3] کما فی سورۃ الانشقاق "وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ" ۱۲ مرتب

[4] کما فی سورۃ صٓ "وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ○ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَٰلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ" (آیت ۲۴ و ۲۵ پ ۲۳) ۱۲ مرتب

[5] اس لئے کہ قرآن کریم میں کفار اور ان کے اعمال کی مشابہت اختیار کرنے سے نہی وارد ہوئی ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا" الآیۃ (آیت ۱۵۶ سورۂ آل عمران پ ۴) ۱۲ مرتب

[6] چنانچہ انبیاء کرام کی اقتدار کا حکم بھی قرآن کریم میں وارد ہوا ہے "أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ" الآیۃ (آیت ۹۰ سورۂ انعام پ ۷) ۱۲ مرتب

[7] جس کی تفصیل یہ ہے:-

(۱) سورۂ اعراف آیت ۲۰۶ پ ۹ (۲) سورۂ رعد آیت ۱۵ پ ۱۳ (۳) سورۂ نحل آیت ۵۰ پ ۱۴ (۴) سورۂ بنی اسرائیل آیت ۱۰۹ پ ۱۵ (۵) سورۂ مریم آیت ۵۸ پ ۱۶ (۶) سورۂ حج آیت ۱۸ پ ۱۷ (۷) سورۂ فرقان آیت ۶۰ پ ۱۹ (۸) سورۂ نمل آیت ۲۶ پ ۱۹ (۹) سورۂ الم سجدہ آیت ۱۵ پ ۲۱ (۱۰) سورۂ صٓ آیت ۲۵ پ ۲۳ (۱۱) سورۂ حم السجدۃ آیت ۳۸ پ ۲۴ (۱۲) سورۂ نجم آیت ۶۲ پ ۲۷ (۱۳) سورۂ انشقاق آیت ۲۱ پ ۳۰ (۱۴) سورۂ علق آیت ۱۹ پ ۳۰ یہ تفصیل حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، شافعیہ کے مسلک کی وضاحت خود متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

[8] ایک تو وہی جو حنفیہ کے نزدیک ہے دوسرے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (آیت ۷۷ پ ۱۷) ۱۲ مرتب

حج میں بھی صرف ایک سجدہ ہے[1]۔

امام شافعیؒ سورۂ صٓ کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت[2] سے استدلال کرتے ہیں،
" قال : رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجد فی "صٓ" ، قال ابن عباس : ولیست من عزائم السجود"[3]

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے ۔ البتہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے ۔ جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " سجدها[4] داؤد توبةً ونسجدها شكراً " اور اگر بالفرض اس کا مطلب وہی ہو جو شافعیہ نے لیا ہے تب بھی یہ حضرت ابن عباسؓ کا اپنا قول ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل احق بالاتباع ہے بالخصوص جبکہ بخاری[5] میں حضرت مجاہدؒ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا " أفی صٓ سجدة فقال ، نعم ، ثم تلا " وَوَهَبْنَا " الی قوله " فَبِهُدٰهُمُ اقْتَدِهْ " ثم قال : هو منهم (ای داؤد من الانبیاء المذکورین فی هذه الآیة)

---

[1] جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک آیات سجدہ پندرہ ہیں ، سورۂ حج میں دو سجدے ہیں کما عند الشافعیہ اور سورۂ صٓ میں بھی سجدہ ہے کما عند الحنفیۃ ، لیکن امام احمدؒ کا قولِ مشہور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے ۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں انکے نزدیک آخری تین سجدے نہیں ہیں ۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۲۴) ۱۲م

[2] ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء فی السجدۃ فی " صٓ " ۱۲ مرتب

[3] نیز مسروقؒ سے مروی ہے " قال قال عبد اللہ ألا ہی توبۃ نبیٍ ذکرت ، فکان لا یسجد فیہا یعنی " صٓ " (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ ثقات رجال الصحیح ، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵) باب ثالث منہ (ای من باب سجود التلاوۃ) اس میں عبد اللہ سے مراد غالباً حضرت ابن مسعودؓ ہیں اس لئے کہ جب عبد اللہ مطلق بولا جاتا ہے تو وہی مراد ہوتے ہیں ، اس طرح حضرت ابن مسعود کے اثر سے بھی شافعیہ کے مسلک کی تائید ہوگی۔ ۱۲م

[4] کما فی سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۵۲) کتاب الافتتاح باب سجود القرآن ، السجود فی صٓ ۔ عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد فی صٓ وقال : سجدها داؤد الخ ۱۲ مرتب

[5] (ج ۲ ص ۶۶۶) کتاب التفسیر سورۃ الانعام باب قولہ اولئک الذین ہدی اللہ فبہداہم اقتدہ ۱۲ مرتب

نیز سنن ابی داؤد[1] میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "قرأ رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو علی المنبر "ص" ، فلما بلغ السجدة نزل نسجد وسجد الناس معه الخ" بہرحال سورۂ "ص" کا سجدہ قوی دلائل[2] سے ثابت ہے۔[3]

رہا سورۂ حج کا دوسرا سجدہ سو اس کے بارے میں امام شافعیؒ ترمذی[4] میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں: "قلت یا رسول الله! فضلت سورة الحج بان فیها سجدتین، قال: نعم، فمن لم یسجدهما فلا یقرأهما"، لیکن اس حدیث کا تمامتر مدار ابن لہیعہ پر[5] ہے جن کا ضعف معروف[6] ہے۔

ہمارا استدلال طحاوی[7] میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے ہے "قال: فی سجود الحج الاول عزیمة والآخر تعلیم" نیز امام محمدؒ اپنے مؤطا[8] میں لکھتے ہیں "کان ابن عباس لایری فی سورة الحج الا سجدة واحدة الاولیٰ" سورۂ حج کا دوسرا سجدہ ایسا ہے کہ اس میں

---

[1] (ج ۱ ص ۲۰۰) باب السجود فی ص۔ ۱۲م

[2] نیز مسند احمد میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے "انه رأی رؤیا انه یکتب "ص" فلما بلغ الی سجدتها قال رأی الدواة والقلم وکل شیئ بحضرته انقلب ساجداً قال فقصها علی النبی صلی الله علیه وسلم فلم یزل یسجد بها (قال الهیثمی) رواه احمد ورجاله رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۴) باب ثالث منه (ای من باب سجود التلاوة) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی مسلکِ حنفیہ کی تائید ہوتی ہے "ان النبی صلی الله علیه وسلم سجد فی "ص" وعن عثمان بن عفان انه سجد فی "ص" رواه عبدالله بن احمد ورجاله رجال الصحیح۔ کذا فی زوائد الهیثمی، (ج ۲ ص ۲۸۵).

ان کے علاوہ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابن عمرؓ بھی سورۂ ص کے سجدہ کے قائل ہیں دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۳۳۶ و ۳۳۸ رقم ۵۸۶۳ و ۵۸۷۲) باب کم فی القرآن من سجدة ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۱ ص ۱۰۲) باب فی السجدة فی الحج۔ ۱۲م

[5] والحدیث رواه احمد وابوداؤد والدارقطنی والحاکم والبیهقی ایضاً، کلهم من طریق ابن لهیعة، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۸۱) ۱۲م

[6] ابن لہیعہ کے بارے میں تفصیلی کلام درس ترمذی جلد اول میں گزر چکا ہے ۱۲م [7] (ج ۱ ص ۱۷۷) باب سجود التلاوة فی المفصل وغیرہ ۱۲ مرتب

[8] (ص ۱۴۸) باب سجود القرآن ۱۲ مرتب

رکوع اور سجود دونوں کا ایک ساتھ حکم دیا گیا ہے[1] اور قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ جہاں سجدۂ تلاوت ہوتا ہے وہاں صرف سجدہ یا صرف رکوع کا ذکر ہوتا ہے[2]۔ اور دونوں کو جہاں جہاں جمع کیا گیا وہاں سجدۂ تلاوت نہیں ہے[3] مثلاً "یٰمَرْیَمُ اقْنُتِیْ لِرَبِّکِ وَاسْجُدِیْ وَارْکَعِیْ مَعَ الرّٰکِعِیْنَ"[4]
البتہ[5] امام شافعیؒ اپنی تائید میں متعدد صحابہ کرامؓ کے آثار پیش کرتے ہیں[6] جن میں دوسرے سجدہ کا ثبوت ہے اس لئے محققین حنفیہ نے اس دوسرے مقام پر بھی احتیاطاً سجدہ کرنے کو بہتر قرار دیا ہے۔ صاحب[7] فتح الملہم کا رجحان بھی اسی طرف ہے ۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے فرمایا کہ اگر آدمی نماز

---

[1] چنانچہ ارشاد ہے "یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا وَاعْبُدُوْا رَبَّکُمْ وَافْعَلُوا الْخَیْرَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ" (آیت ۷۷ پ۱۷) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ تمام آیاتِ سجدہ میں صرف سجدہ کا ذکر ہے البتہ سورۂ "ص" میں صرف رکوع کا ذکر ہے "وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ وَخَرَّ رَاکِعًا وَّاَنَابَ o فَغَفَرْنَا لَهٗ ذٰلِکَ وَاِنَّ لَهٗ عِنْدَنَا لَزُلْفٰی وَحُسْنَ مَاٰبٍ" رکوع اور سجود دونوں کا ذکر کسی ایک آیت سجدہ میں بھی نہیں ہے سوائے سورۂ حج کے دوسرے مختلف فیہ سجدہ کے کہ اس سے متعلقہ آیت میں دونوں کا ذکر ہے "یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا الآیۃ (رقم ۷۷ پ۱۷) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے معارف القرآن (ج ۶ ص ۲۸۸) سورۃ الحج آیت ۷۷ ۔ ۱۲ مرتب

[4] آیت ۴۳ سورۂ آل عمران پ۳ ۔ ۱۲

[5] قال الشیخ البنوری فی المعارف (ج ۵ ص ۸۲ و ۸۳) : فلیس لہم (ای للشوافع) فی الباب حدیث یخلو عن ضعف فالمدار علی الآثار ولیس عند الفریقین حدیث صریح مرفوع فلہم اثر عمر (وسنذکرہ) ولنا اثر ابن عباس (کما ذکر) ومن اصول الامام ابی حنیفۃ فی التفقہ والاجتہاد ان آثار الصحابۃ اذا تعارضت رجح منہا ما یوافق القیاس اذا لم یمکن التوفیق بینہما ۱۲ مرتب

[6] مثلاً (۱) عن نافع مولی ابن عمران رجلاً من اہل مصر اخبرہ ان عمر بن الخطاب قرأ سورۃ الحج فسجد فیہا سجدتین ثم قال : ان ہذہ السورۃ فضلت بسجدتین ۔ (۲) عن عبد اللہ بن دینار انہ قال : رأیت عبد اللہ بن عمر یسجد فی سورۃ الحج سجدتین.
ان دونوں آثار کیلئے دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۱۹۱) باب ما جاء فی سجود القرآن .
علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۸۳) میں فرماتے ہیں "والحاکم اخرج عن ابن عمرؓ و ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ و عمارؓ بن یاسر و ابی موسیٰؓ و ابی الدرداءؓ انہم سجدوا فی الحج سجدتین اھ" اس طرح کم از کم سات حضرات صحابہ کا عمل شافعیہ کے مسلک کے مطابق ثابت ہوتا ہے ۱۲ مرتب

[7] (ج ۲ ص ۱۶۷) باب سجود التلاوۃ ، اقوال العلماء فی عدد سجدات التلاوۃ ۱۲ م

سے باہر ہو تو اسے دوسرے مقام پر سجدہ کر لینا چاہئے اور اگر نماز میں ہو تو اس آیت پر رکوع کر دینا چاہئے اور رکوع میں سجدہ کی نیت کر لینی چاہئے تاکہ اس کا عمل تمام ائمہ کے مطابق ہو کر باتفاق سجدہ ادا ہو جائے[1]۔

امام مالکؒ کے نزدیک مفصل[2] کی سورتوں میں سجدہ نہیں ہے وہ حضرت زید بن ثابت کی روایت[3] سے استدلال کرتے ہیں " قال قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " النجم " فلم یسجد فیھا ہم اس روایت کو سجود علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ صحیح بخاری[4] میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد بالنجم وسجد معہ المسلمون والمشرکون[5] والجن والانس " نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے[6] " العزائم أربع : الم تنزیل وحم السجدة والنجم واقرأ باسم ربك الاعلی الذی خلق " ان میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں[7]۔ واللہ اعلم ۔

---

[1] کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۸۳) وقال الشیخ البنوریؒ : والحدیث (ای حدیث عقبۃ بن عامرؓ " باب فی السجدة فی الحج) من جہۃ اخری یؤکد القول بوجوب السجدة حیث قال : فمن لم یسجدہما فلا یقرأہما " فلیتنبہ اھ مرتب عفی عنہ

[2] سورۂ حجرات سے سپارہ کے آخر تک کی تمام سورتیں مفصل میں شمار ہوتی ہیں پھر سورۂ حجرات تا بروج طوال مفصل کہلاتی ہیں اور سورۂ بروج تا بینہ اوساط مفصل اور سورہ بینہ تا سورہ ناس قصار مفصل ۱۲ مرتب

[3] ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء من لم یسجد فیہ (ای فی النجم) ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص ۱۴۶) باب سجود المسلمین مع المشرکین و (ج ۲ ص ۷۲۱) کتاب التفسیر سورۃ النجم باب قولہ " فَاسْجُدُوا لِلّٰہِ وَاعْبُدُوا " ۱۲ م

نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۵ ، باب سجود التلاوة) میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے " عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قرأ " والنجم " فسجد فیہا وسجد من کان معہ الخ ۱۲ مرتب

[5] اختلفوا فی وجہ سجدة المشرکین ۔ انظر للتفصیل معارف السنن (ج ۵ ص ۶۸ الی ۷۱) باب ما جاء فی السجدة فی النجم ۱۲ مرتب

[6] مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۳۶ رقم ۵۸۶۳) باب کم فی القرآن من سجدة ۔ و مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵ ، باب ثالث منہ) قال الہیثمی : رواہ الطبرانی فی الاوسط وفیہ الحارث وہو ضعیف ۱۲ مرتب

[7] نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے ، فرماتے ہیں : سجدنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی " اقرأ باسم ربک " و " اذا السماء انشقت " ، ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب فی السجدة فی " اذا السماء انشقت " ۔ اس طرح مفصل کے تینوں سجدوں کا ثبوت ہو جاتا ہے ۱۲ م

[8] سجود تلاوت سے متعلقہ مباحث اور بھی ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جا سکتی ہے ۱۲ مرتب

بَابٌ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى المَسَاجِدِ

"عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر فقال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: ائذنوا للنساء بالليل الى المساجد" مسئلة الباب تفصیل کے ساتھ پیچھے "باب فی خروج النساء فی العیدین" کے تحت گذرچکا ہے فلیراجع۔

پھر حدیث باب میں عورتوں کے خروج الی المساجد کی ترغیب نہیں اس لئے کہ دوسری احادیث میں عدم خروج کی فضیلت اور ترغیب آئی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد[1] میں حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے "صلوٰۃ المرأۃ فی بیتہا افضل من صلوٰتہا فی حجرتہا وصلوٰتہا فی مخدعہا[2] افضل من صلوٰتہا فی بیتہا"۔ نیز انہی سے موقوفاً مروی ہے "ما صلّت امرأۃ من صلاۃ احب الی اللہ من اشد مکان فی بیتہا ظلمۃ[3]"۔ حضرت ابن مسعودؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے "المرأۃ عورۃ وانہا اذا خرجت استشرفہا الشیطان وانہا اقرب ما تکون الی اللہ وھی فی قعر بیتہا[4]"۔ اور ابو عمرو شیبانی سے مروی ہے "أنہ رأی عبد اللہ یخرج النساء من المسجد یوم الجمعۃ ویقول: أخرجن إلی بیوتکن خیر لکن[5]"۔ ان کے علاوہ حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعاً مروی ہے "خیر مساجد النساء قعر بیوتہن[6]"۔ یہ تمام روایات عدم خروج پر دال ہیں۔

پھر حدیث باب میں لفظ "ائذنوا" اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ عورتوں کیلئے بغیر اجازت کے گھروں سے نکلنا درست نہیں اگرچہ خروج عبادت وطاعت کیلئے ہو۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] (ج۱ص۸۴) باب التشدید فی ذلک (ای خروج النساء الی المسجد) ۱۲م

[2] ہو البیت الصغیر الذی یکون داخل البیت ۱۲م

[3] رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون، کذا فی مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (ج۲ص۳۵) باب خروج النساء الی المساجد وغیر ذلک الخ ۱۲م

[4] رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون۔ حوالۂ بالا۔ ۱۲م

[5] رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون۔ کذا فی الزوائد للہیثمی (ج۲ص۳۵) ۱۲م

[6] کذا فی المجمع للہیثمی (ج۲ص۳۳) باب خروج النساء الی المساجد الخ ۱۲م   عہ شرح باب از مرتب ۱۲

نے جو عورتوں کو اپنے اولیاء وازواج کی اجازت کے ساتھ خروج الی المساجد کی اجازت دی تو جہاں ان کو عدم خروج کی ترغیب دی وہیں ان کے خروج کو زینت نہ کرنے کے ساتھ مشروط کر دیا چنانچہ ارشاد ہے "ولکن[1] لیخرجن وھن تفلات"[2] یہ امر قابل غور ہے کہ جب سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور خیر وبرکت اور عہد تقویٰ و پرہیزگاری میں بھی عورتوں کا خروج مشروط تھا تو ہمارے پُرفتن دور کا کیا حکم ہوگا؟ فلیتدبر.

فقال ابنہ[3]: واللہ لا نأذن لھن، یتخذنہ دغلاً[4]"، مطلب یہ کہ ہم ان کو گھروں سے نکلنے کی اجازت نہیں دیں گے اس لئے کہ وہ اس خروج کو فتنہ وفساد کا سبب بنالیں گی.

"فقال: فعل اللہ بک وفعل، اقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول لا نأذن" حضرت ابن عمرؓ نے صاحبزادہ کے جواب پر غضبناک ہو کر "فعل اللہ بک وفعل" کے الفاظ کے ساتھ انہیں بددعا دی اور مسلم[5] کی روایت میں مروی ہے "فأقبل علیہ عبداللہ فسبّہ[6] سبا سیئاً ما سمعتہ مثلہ قط وقال اخبرک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول: واللہ لنمنعھن" اور مسند[7] احمد میں مجاھدؒ سے مروی ہے "فما کلمہ عبداللہ حتی مات"

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں[8] کہ حضرت ابن عمرؓ کے صاحبزادہ کا مقصد حدیث رسولؐ کے مقابلہ میں اپنی رائے کو پیش کرنا اور ترجیح دینا نہیں تھا بلکہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۴) باب ماجاء فی خروج النساء الی المسجد ۱۲م

[2] التفل: سوء الرائحۃ یقال: امرأۃ تفلۃ اذا لم تطیب، ونساء تفلات۔ فمعنی الحدیث ولکن لیخرجن وھن غیر مستعملات للطیب ۱۲ مرتب

[3] ان کا نام "بلال" ہے۔ کما صرح بہ فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۸۳) ۱۲م

[4] الدغل: فساد وتباہی، خوف وہلاکت کی جگہ جمع: ادغال ودغال ۱۲م

[5] (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء الی المساجد اذا لم یترتب علیہ فتنۃ الخ ۱۲م

[6] وفسر عبداللہ بن ہبیرۃ فی روایۃ الطبرانی السب المذکور باللعن ثلاث مرات۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب

[7] کما نقل الحافظ فی "الفتح" (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء الی المساجد باللیل والغلس ۱۲م

[8] کما فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲) ۱۲م

ایک غرض[1] صحیح کے تحت کہا لیکن ان کی تعبیر مناسب اور صحیح نہ تھی اور اس سے حدیث کے ساتھ معارضہ اور اس کی مخالفت کا شبہ ہوتا تھا اسی لئے حضرت ابن عمرؓ ان کے جواب پر برافروختہ ہو گئے۔

حضرت کشمیریؒ نے "تکملة البحر للطوری" کے حوالہ سے اس کی ایک نظیر بھی بیان کی ہے:

"ان الامام ابا یوسف کان یمدح الدُّبّاء وروی فیہ حدیث الدُّبّاء "ان رسول الله صلی الله علیہ وسلّم کان یحب الدُّبّاء" فقال رجل، لا أحبّه، فأمر ابو یوسف بقتله، فتاب الرجل من فور، فغرض ذلك الرجل وان کان صحیحًا غیر ان التعبیر کان سیئًا اوھم المعارضة"[2] (از مرتب عفا الله عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِي يُصَلِّي الْفَرِيضَةَ ثُمَّ يَؤُمُّ النَّاسَ بَعْدَ ذٰلِكَ

ان معاذ بن جبلؓ کان یصلی مع رسول الله صلی الله علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیؤمھم "اس روایت میں "مغرب" کا ذکر ہے لیکن اکثر روایات میں عشاء وارد ہوا ہے[3]

---

[1] حافظ فرماتے ہیں "وکأنہ قال (ای بلال بن عبد اللہ) ذلک لما رأی من فساد بعض النساء فی ذلک الوقت و حملتہ علی ذلک الغیرة وانما انکر علیہ ابن عمر لتصریحہ بمخالفة الحدیث والا فلو قال مثلاً ان الزمان قد تغیر وان بعضہن ربما ظہر منہ قصد المسجد واضمار غیرہ لکان لیظہر ان لاینکر علیہ والی ذلک اشارت عائشة بما ذکر فی الحدیث الاخیر (لو ادرک رسول الله صلی الله علیہ وسلم ما احدث النساء لمنعھن المسجد کما منعت نساء بنی اسرائیل (فتح الباری ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء الی المساجد الخ ۱۲ مرتب

[2] کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲) ۔ علامہ بنوریؒ حضرت شاہ صاحبؒ کے حوالہ سے اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: اقول لم اقف علیہ فی تکملة الطوری" وذکرطرف فی "البحر" نفسہ من کتاب المرتدین والقصة بتمامہا فی "المرقاة" وتقدمت فی اوائل الطہارة ۱۲ م

[3] چنانچہ عمرو بن دینارؒ اور ابوالزبیرؒ اور عبیداللہ بن مقسم حضرت جابرؓ سے "عشاء" ہی کا لفظ نقل کرتے ہیں۔ ان حضرات کی روایات سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۸۶، باب ما علی الامام من التخفیف) میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے "محارب بن دثارؒ کی "مغرب" والی روایت کو معلول قرار دیا ہے۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بعض حضرات نے مغرب والی روایت کو "محارب بن دثار" کا تفرد قرار دیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ واقعہ کو مغرب سے متعلق قرار دینے میں محارب بن دثار متفرد نہیں بلکہ "مغرب" کا لفظ نقل کرنے میں بعض دوسرے رواۃ نے محارب بن دثار کی متابعت کی ہے اس لئے ان روایتوں کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے[1]۔

متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء

حدیث باب سے امام شافعیؒ نے اقتداء المفترض بالمتنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء (کما فی اکثر الروایات) کی نماز پڑھ لیتے تھے اور پھر اپنی قوم کو جاکر وہی نماز پڑھاتے تھے لہٰذا دوسری بار وہ متنفل ہوتے تھے جبکہ ان کے مقتدی مفترض۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک مفترض کا متنفل کے پیچھے اقتداء کرنا درست نہیں۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے[2]۔

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :-

(۱) عن[3] ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الامام ضامن والمؤذن مؤتمن۔

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "انما جعل الامام لیؤتم بہ الخ" وھو

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں فرماتے ہیں: ومحارب بن دثار لیس بمتفرد بل تابعہ فیہ ابو الزبیر عند عبد الرزاق (کما فی فتح الباری ج ۲ ص ۱۶۲ باب اذا طول الامام وکان للرجل حاجۃ فخرج وصلی) وطالب بن حبیب عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۵ باب تخفیف الصلوٰۃ) کلاھما عن جابرؓ اھ مرتب

[1] علامہ بنوریؒ نے بھی معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں "فالقول بتعدد القضیۃ ھو الصواب" ۱۲ مرتب

[2] انظر للتفصیل "المعارف" للبنوریؒ (ج ۵ ص ۹۱ و ۹۲) ۱۲ مرتب

[3] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۰) باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن ۱۲ مرتب

فی الصحاح کلہا[1]۔ اگر امام اور مقتدی کی نیت مختلف ہو تو اس کو ائتمام (اقتدا کرنا) نہیں کہا جاسکتا۔

(٣) عن سلیمان مولیٰ میمونة قال: "رأیت[2] ابن عمر جالساً علی البلاط (موضع بالمدینه اتخذه عمر لمن یتحدث۔ لمعات) والناس یصلّون، قلت یا أبا عبد الرحمٰن مالك لا تصلی؟ قال: انی قد صلّیت، انی سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: لا تعاد الصلاة فی یوم مرتین"

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی توجیہات

جہاں تک حضرت معاذؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں:۔

ایک یہ کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے بنیتِ نفل شریک ہوتے ہوں گے، اور اپنی قوم کو بنیت فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بیہقی[3] اور دار قطنی[4] وغیرہ میں یہ زیادتی بھی موجود ہے "ھی له تطوّع ولهم فریضة"

---

[1] کما فی الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۵۰، باب صلوٰة القاعد ابواب تقصیر الصلوٰة) بروایة عائشة مرفوعاً۔ والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷، باب ائتمام المأموم بالامام) بروایة انس بن مالک۔ والسنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۴۶، کتاب الافتتاح تاویل قوله عزوجل "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ الخ") بروایة ابی ہریرة۔ والسنن لابی داؤد (ج ۱ ص ۸۹، باب الامام یصلی من قعود) بروایة انس بن مالک۔ والسنن للترمذی (ج ۱ ص ۲۷، باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً) بروایة انس بن مالک۔ والسنن لابن ماجه (ص ۶۱، باب اذا قرأ الامام فانصتوا) بروایة ابی ہریرة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۳۸) کتاب الامامة والجماعة، باب سقوط الصلوٰة عمن صلی مع الامام فی المسجد جماعة۔ وسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶) باب اذا صلی فی جماعة ثم ادرک جماعة أیعید، اور سنن دار قطنی میں یہ الفاظ مروی ہیں "لا تصلی صلاة مکتوبة فی یوم مرتین" (قال الدارقطنی) تفرد به حسین المعلم عن عمرو بن شعیب۔ (ج ۱ ص ۴۱۶ رقم ۳) باب لا یصلی مکتوبة فی یوم مرتین ۱۲ م

[3] (ج ۳ ص ۸۶) باب الفریضة خلف من یصلی النافلة ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص ۲۷۴، رقم ۱) باب ذکر صلاة المفترض خلف المتنفل ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جملہ تمام راویوں میں سے صرف ابن[1] جریج روایت کرتے ہیں اور اس زیادتی کے بارے میں حضرت امام احمدؒ کا قول ہے "أخشى[2] ان لا تکون محفوظة" اور اگر بالفرض اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی یہ راوی کا اپنا گمان ہے جو حجت نہیں۔

ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو کہ حضرت معاذؓ بنیت نفل امامت کرتے تھے تب بھی اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے چنانچہ مسند احمد میں روایت ہے کہ حضرت معاذؓ کی قوم کے ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ حضرت معاذؓ دیر سے آتے ہیں اور طویل امامت فرماتے ہیں، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے فرمایا "یا[3] معاذ بن جبل! لا تکن فتانًا، إما ان تصلّی معی و اما أن تخفف علی قومك"

تیسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت بھی ہو تب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہوا ور اس زمانہ کا واقعہ ہو جب ایک فرض نماز کو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث[4] "لا تصلی صلاة مکتوبة فی یوم مرتین" نے اس کو منسوخ کر دیا۔ ان توجیہات کی تفصیل طحاویؒ[5] میں دیکھی جا سکتی ہے۔

یہ وہ توجیہات ہیں جو عام طور سے حنفیہ کی طرف سے کی جاتی ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی[6] ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھ کر عشاء ہی کی نماز اپنی قوم کو نہیں پڑھاتے تھے بلکہ واقعہ یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے تھے اور اپنی قوم کو عشاء کی نماز پڑھاتے تھے لہذا

---

[1] (قال النیمویؒ) تفرد بہا ابن جریج عن عمرو بن دینار۔ تفصیل کیلئے دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار السنن" (ص ۱۳۳) باب صلاۃ المفترض خلف المتنفل ۱۲ مرتب

[2] عمدۃ القاری (ج ۵ ص ۲۳۷) باب اذا طول الامام وکان للرجل حاجۃ فخرج فصلی ۱۲ م

[3] مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۷۲) باب من أم الناس فلیخفف ۱۲ مرتب

[4] سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۴۱۶) باب لا یصلی المکتوبۃ فی یوم مرتین ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص ۱۹۹ و ۲۰۰) باب الرجل یصلی الفریضۃ خلف من یصلی تطوعًا ۱۲ م

[6] انظر معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

اقتداء المفترض بالمتنفل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی کی حدیثِ باب میں صراحت ہے "ان معاذ بن جبلؓ کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیؤمہم" اس تحقیق پر بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔

البتہ اس پر دو اشکال باقی رہتے ہیں، ایک یہ کہ اگر یہ بات تھی تو حضرت معاذؓ کی قوم کو ان کے دیر سے آنے کی شکایت کیوں پیدا ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض[1] روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ مغرب کی نماز پڑھنے کے بعد فوراً وہاں سے روانہ نہیں ہوتے تھے بلکہ کچھ وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گذارنے کے بعد اپنی قوم میں جایا کرتے تھے لہٰذا اس بنا پر قوم کو نماز عشاء میں تاخیر ہو جاتی تھی۔

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک روایت میں حضرت معاذؓ کے بارے میں مروی ہے "ثم یرجع[2] الی قومہ فیصلی بہم" تلک الصلوٰۃ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھتے تھے پھر وہی نماز اپنی قوم کو جاکر پڑھاتے تھے۔

اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا[3] ہے کہ ان کا عام معمول تو مغرب کی نماز پڑھ کر جانے کا تھا لیکن کسی ایک دن وہ عشاء کی نماز پڑھ کر گئے، حدیث میں اُسی ایک دن کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ پھر اس ایک دن کے بارے میں تین احتمالات ہیں ایک یہ کہ اس دن انہوں نے اپنی قوم کو نماز نہ پڑھائی ہو اور "فیصلی بہم تلک الصلوٰۃ" کا مطلب یہ ہو کہ اگلے دن اسی نماز کی انہوں نے امامت کی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسی روز اپنی قوم کو نماز پڑھائی ہو لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیت نفل شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیت فرض۔ اور تیسرا امکان یہ ہے کہ اس کے برعکس کیا ہو یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیت فرض شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیت

---

[1] اس سے متعلقہ کچھ تفصیل ہم پیچھے حاشیہ میں اسی باب میں ذکر کرچکے ہیں ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ عینیؒ نے صحیح ابن خزیمہ کے حوالہ سے حضرت جابر بن عبداللہ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں مروی ہے "فقال معاذ ۔ یعنی الفتی ۔ ثبتا ولنی ولاخبرن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما اخبرہ قال الفتی: یارسول اللہ یطیل المکث عندک ثم یرجع فیطول علینا الخ" عمدۃ القاری (ج ۵ ص ۲۳۶) باب اذا طول الامام وکان للرجل حاجۃ فخرج فصلی ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءۃ فی العشاء ۱۲ م

[4] کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

نفل یا دونوں جگہ بنیتِ فرض شرکت کی ہو، ان دونوں صورتوں میں یہ ان کا اپنا اجتہاد ہوگا جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں۔

احقر عرضگذار ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ کا جواب اپنی وقت کے باوجود محلِ نظر ہے، اس لئے کہ مسلم شریف کی مذکورہ بالا روایت کے ابتدائی الفاظ یہ ہے "عن جابر بن عبد الله أن معاذ بن جبل كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عشاء الآخرة ثم يرجع" یہ اس میں "كان" کا صیغہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ کسی ایک دن کا واقعہ نہیں بلکہ حضرت معاذؓ کا عام معمول ہی عشاء کی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم کی طرف لوٹنے کا تھا۔

اگرچہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ لفظ "كان" ہر جگہ استمرار کے معنی کا فائدہ نہیں دیتا، خاص طور سے احادیث میں، كما حققه النووي في غير موضع من شرحه لمسلم۔

حضرت شیخ الہند قدس اللہ روحہ نے حضرت معاذؓ کے واقعہ کا ایک دوسرے طریقہ سے جواب دیا ہے جسے صاحب فتح الملہم نے موجہ کر کے نقل کیا ہے:

ان حديث " انما جعل الامام ليؤتم به " يدل على أن الامام لايعد اماماً الا اذا ربط المقتدى صلوته بصلوته بحيث يمكنه الدخول فى صلاته بنية صلاة الامام، فتكون صلاة الامام متضمنة لصلاة المقتدى ويكون المقتدى تابعاً له فعلاً ونيةً غير مختلف عليه كما قال صلى الله عليه وسلم

---

[1] (ج ا ص ۱۸۷) باب القراءة فی العشاء ۱۲ مرتب

[2] اس روایت میں "عشاء الآخرة" کے الفاظ سے ان حضرات کی توجیہ کی بھی تردید ہو رہی ہے جنہوں نے عشاء والی روایات میں لفظ "عشاء" کو عشاء اولیٰ کی تاویل میں کر کے حضرت معاذؓ کے واقعہ کو صلوٰۃ مغرب سے متعلق قرار دیا ہے واللہ اعلم ۱۲

[3] نیز امام ابوداؤدؒ نے بھی اپنی سنن (ج ا ص ۸۸ باب امامة من صلى بقوم وقد صلى تلك الصلوة) میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے "كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء ثم يأتي قومه فيصلي بهم تلك الصلوة ۱۲ مرتب

[4] فتح الملہم (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة فی العشاء، مسئلة المفترض خلف المتنفل ۱۲ م

[5] صحیح بخاری (ج ا ص ۱۵۰) باب صلوة القاعد، ابواب تقصیر الصلوة ۱۲ م

« ولا تختلفوا عليه »[1] فانه يشمل الاختلاف عليه فى الافعال الباطنة كما يشمل الاختلاف عليه فى الافعال الظاهرة ـ قال الشعرانى الشافعى : ولا شك ان من يراعى الباطن والظاهر معًا اكمل ممن يراعى احدهما ـ اهـ ـ وظاهر ان المفترض لا يمكنه الدخول فى صلوة امامه المتنفل بنية صلاته ، فلا يتصور ارتباط صلوته بصلاته من ابتداء الأمر وأيضًا هو أى المفترض مع كونه قويًا لا يجعل تابعًا للضعيف ، فاقتداء المفترض بالمتنفل ينافى حقيقة الائتمام ونهى المقتدين على الاختلاف على امامهم ـــ ولا يخفى على المنصف المعن أن مسئلة الائتمام اى متابعة المأموم للامام انما كملت على لسان الشارع شيئًا فشيئًا ، وكان الامامة والقدوة فى الاوائل اسمًا لنحو من الاجتماع المكانى بين الامام والمأمومين ، ثم نيطت افعالهم بافعاله ، ونهى عن اختلافهم عليه وجعلت صلاتهم واحدة حتى ان النبى صلى الله عليه وسلم قد وحّد قراءة الامام والمأموم وهى من معظم اركان الصلاة وهذا التدريج فى تكميل الائتمام قد دل عليه حديث ابن ابى ليلى عند ابى داؤد[2] . قال وحدثنا اصحابنا : وكان الرجل (اى المسبوق) اذا جاء يسأل فيخبر بما سبق من صلوته وانهم قاموا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين قائم وراكع وقاعد ومصلّ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فجاء معاذ فاشاروا اليه ، فقال معاذ : لا اراه على حال الا كنت عليها ، قال ، فقال (النبى صلى الله عليه وسلم) : ان معاذا قد سنّ لكم سنة كذلك فافعلوا » وهذا صريح فى ان متابعة المأموم للإمام على اكمل هيأتها التى يقتضيها موضوع الائتمام لم تكن فى

---

[1] كما فى صحيح البخارى (ج ١ ص ١٠٠ ، كتاب الاذان ، باب اقامة الصف من تمام الصلوٰة) . فى حديث ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه الخ وكذا فى صحيح مسلم (ج ١ ص ١٧٧ ، باب ائتمام المأموم بالامام) ١٢ مرتب

[2] (ج ١ ص ٧٤ ، باب كيف الاذان) وجدت هذا الحديث فى السنن لابى داؤد بعد عناء شديد ـ فلله الحمد ١٢ مرتب عفا الله عنه

مبدأ الهجرة ثم شرعت بعد زمان . فينبغي ان يحمل كل ماجاء في الاحاديث
ممّا ينافي مقتضى هذا الائتمام ولم يُعلم تاريخه كما زعموا في حديث (معاذ
في) الباب على ماقبل اوامر الائتمام ونواهي الاختلاف على الامام حتى يرد
دليل صريح على انه كان بعد إحكام امر الائتمام وتثبيتها .
صاحب فتح الملہم[1] فرماتے ہیں : " ولم يوجد مثل هذا الدليل[2] في حديث
الباب - والله اعلم - هذا مانبه عليه شيخنا المحقق العلّامة محمود
قدس الله روحه .

تم شرح الباب بزيادة من المرتّب

---

[1] (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء ۱۲ مرتب

[2] جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت " انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه الخ " (بخاری ج ۱ ص ۱۰۰) اس کا تقاضا کرتی ہے کہ مقتدی اور امام کے افعال ظاہرہ اور باطنہ میں اتنا ربط اور اتحاد ہونا چاہیئے کہ مقتدی امام کی نیت کے ساتھ صلوٰۃ امام میں شریک ہو سکے جبھی امام کی نماز مقتدی کی نماز کو متضمن بھی ہوگی اور مقتدی امام کا فعلاً و نیۃً تابع بھی ہوگا اور " لا تختلفوا عليه " کے تقاضا پر بھی عمل ہو سکے گا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدیٔ مفترض امامِ متنفل کی نماز میں صلاۃِ امام کی نیت کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتا . ایسی صورت میں مقتدی کی نماز کا امام کی نماز کے ساتھ کہاں ربط رہ سکتا ہے ؟ اس کے علاوہ مفترض قوی ہونے کی حیثیت سے متنفل (جو کہ ضعیف ہے) کا تابع نہیں قرار دیا جاسکتا جس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مفترض کی اقتدا متنفل کے پیچھے ائتمام کی حقیقت کے خلاف ہے .

پھر یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی کو امام کی مکمل اقتداء کا جو حکم دیا گیا ہے بتدریج دیا گیا ہے اور اس میں آہستہ آہستہ ترقی ہوئی ہے ، ورنہ ابتداءً امامت واقتداء کا مفہوم صرف اتنا تھا کہ امام اور مقتدی ایک جگہ جمع ہو جائیں ، اس کے بعد اگلے مرحلہ پر مقتدی کے افعال کو امام کے افعال کے ساتھ متعلق قرار دیکر ماموین اور امام کی نماز کو ایک کر دیا گیا اور مقتدیوں کو افعال صلوٰۃ میں امام کی مخالفت سے روک دیا گیا یہاں تک کہ قراءت جیسے اہم رکن صلاۃ میں بھی دونوں کو شریک کر کے ان کے درمیان مکمل اتحاد پیدا کر دیا گیا . تکمیل ائتمام (متابعت ماموم للامام) کے ان تدریجی مراحل پر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۴) میں ابن ابی لیلیٰ کی روایت دال ہے کما ذکرت في المتن ، حدیث کا حاصل یہ ہے کہ شروع میں مسبوق اگر (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا ذُكِرَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي السُّجُودِ عَلَى الثَّوْبِ فِي الْحَرِّ وَالْبَرْدِ

كنا اذا صلّينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم بالظهائرؒ سجدنا على ثيابنا اتقاء الحرّ ؎

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شدت گرمی یا شدت سردی کی وجہ سے مصلّی کا ثوب متصل یعنی ایسے کپڑے پر جو کہ مصلّی نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو نماز پڑھنا یا سجدہ کرنا درست ہے جبکہ امام شافعیؒ ثوب متصل پر سجود کی اجازت نہیں دیتے۔ حدیث باب کا ظاہر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تائید کر رہا ہے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے یعنی ثوب متصل پر بھی صلوٰۃ و سجود کی بلا کراہت اجازت ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے قول و عمل سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں مروی ہے "عن ابی اهیهؒ قال: صلى عمرؓ ذات یوم الناس الجمعة فی یوم شدید الحر فطرح طرف ثوبه بالارض فجعل یسجد علیه ثم قال؛

؎ جماعت میں شریک رفقاء سے فوت شدہ رکعتوں کے بارے میں پوچھتا اور معلوم ہونے کے بعد پہلے اپنی رکعتوں کو پوری کرتا اس کے بعد امام کے ساتھ شریک ہوتا لیکن ایک مرتبہ حضرت معاذ مسبوق ہوئے تو فوراً آکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں شریک ہو گئے اور انہوں نے اپنی بقیہ رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز سے فارغ ہونیکے بعد پوری کیں اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ان معاذاً قد سن لکم سنة کذلک فا[صنعوا] سلوا"

یہ حدیث اس پر دال ہے کہ ابتداءِ اسلام میں مقتدی کیلئے امام کی اقتداء تمام ہیئات میں لازم نہ تھی، پھر بتدریج لازم ہوتی گئی، یہاں تک کہ امام اور مقتدی کی نماز میں مکمل اتحاد ہو گیا، لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ جن احادیث میں ائتمام کامل کے مقتضیٰ کے خلاف امور مروی ہوں اور ان کی تاریخ بھی معلوم نہ ہو ایسی احادیث کو اوامر ائتمام اور نواہیٔ اختلاف علی الامام سے پہلے پر محمول کیا جائے، البتہ اگر کوئی دلیل صریح اس پر دلالت کرے کہ حدیث کا تعلق امر ائتمام کے بعد سے ہے اس صورت میں اس حدیث کے مطابق عمل کیا جائے۔

حضرت معاذؓ کی حدیث باب میں بھی اس کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ کس زمانہ کا واقعہ ہے، لہٰذا اسے بھی احکام ائتمام سے پہلے پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

؎ الظہائر جمع ظہیرۃ وہی وقت شدۃ الحر فی الہاجرۃ (نصف النہار) ۱۲ م

؎ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوبہ من الحر والبرد ۱۲ مرتب

یاایها الناس ! اذا وجد احدکم الحرّ فلیسجد علی طرف ثوبه » نیز زید بن وہب حضرت عمرؓ سے نقل کرتے ہیں " اذا لم یستطع احدکم من الحرّ والبرد فلیسجد علی ثوبه » نیز حضرت انسؓ سے مروی ہے " قال[2] : کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شدة الحر فاذا لم یستطع أحدنا ان یمکن وجهه من الارض بسط ثوبه فسجد علیه » ۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " ان[3] النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب واحد یتقی بفضوله حر الارض وبردها »

امام شافعیؒ نے اس قسم کی روایات کو تاویل کر کے ثوب منفصل پر محمول کیا ہے لیکن یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں ، تفصیل کیلئے دیکھئے "عمدة[4] القاری"

پھر حدیثِ باب اس بات پر بھی دال ہے کہ عمل یسیر مفسد صلوٰۃ نہیں ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ[5] مَا ذُكِرَ فِي الرَّجُلِ يُدْرِكُ الْإِمَامَ سَاجِدًا كَيْفَ يَصْنَعُ؟

إذا أتى أحدكم الصلاة والامام على حال فليصنع كما يصنع الامام؟

امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مدرکِ رکوع مدرکِ رکعت ہے ۔ البتہ امام بخاریؒ نے جزء[6] القراءة میں لکھا ہے کہ "مدرکِ رکوع مدرک رکعت ہے" یہ مسلک صرف ان حضرات کا ہے جو قراءت خلف الامام کے قائل نہیں اور جو لوگ قراءۃ خلف الامام کے قائل ہیں مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ سو ان کے نزدیک مدرک رکوع مع الامام مدرکِ رکعت نہیں ہے الا ان یدرک الامام قائماً ، لیکن بخاری کی بات اجماع کے خلاف ہے اور خود حافظ ابن حجرؒ بھی اس بارے میں متردد ہیں[6] ۔ اور جہاں تک حضرت ابو ہریرہؓ کا تعلق ہے ان سے کئی روایات جمہور کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہیں چنانچہ موطأ[7] امام مالکؒ میں آ

---

[1] و[2] و[3] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوبه من الحر والبرد ۱۲ مرتب

[4] (ج ۴ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) کتاب الصلاة ، باب السجود علی الثوب فی شدة الحر ۱۲ مرتب

[5] فتح الباری (ج ۲ ص ۹۹ ، باب لا یسعی الی الصلاة) ۱۲م

[6] (قال الشیخ البنوریؒ) وتردد فیه الحافظ فی التلخیص وقال : انما فی صحیحه مغائر لما نقلوه ، کذا فی المعارف (ج ۳ ص ۲۸۰) ۱۲م

[7] (ص ۷) باب من ادرک رکعة من الصلاة ۱۲م   [8] شرح باب از مرتب ۱۲

مروی ہے "من ادرك الركعة (اى الركوع) فقد ادرك السجدة (اى الركعة)"[1] نیز انہی سے صحیح ابن خزیمہ میں مروی ہے "من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادركها قبل ان يقيم الامام صلبه" نیز انہی سے ابوداؤد[2] میں مرفوعاً مروی ہے "اذا جئتم الى الصلاة ونحن سجود، فاسجدوا ولا تعدوها (اى تلك السجدة) شيئاً ومن ادرك الركعة (اى الركوع) فقد ادرك الصلاة (اى تلك الركعة)۔

پھر اگر کوئی شخص امام کو سجدہ میں پائے تو اسے سجدہ سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرنا چاہئے اور سجدہ میں شریک ہوجانا چاہئے ایسی صورت میں اگرچہ وہ مدرکِ رکعت نہ ہوگا تب بھی یہ شرکت اجر و ثواب سے خالی نہیں، چنانچہ امام ترمذی لکھتے ہیں: "واختار عبد الله بن المبارك ان يسجد مع الامام وذكر عن بعضهم فقال: لعله لا يرفع رأسه من تلك السجدة حتى يغفر له" (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ كَرَاهِيَةِ اَنْ يَّنْتَظِرَ النَّاسُ الْاِمَامَ وَهُمْ قِيَامٌ عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ[عه]

"اذا اقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى ترونى خرجت" یہ حدیث اس پر دال ہے کہ جماعت کے وقت اگر امام مسجد سے باہر ہو تو جب تک وہ مسجد میں داخل نہ ہو مقتدین کیلئے کھڑا ہونا مکروہ ہے، اور وجہ ظاہر ہے کہ قیام نماز ادا کرنے کیلئے ہے اور نماز ادا کرنا بدون امام کے ممکن نہیں لہذا بغیر امام کے قیام مفید نہ ہوگا۔

پھر جب امام مسجد میں داخل ہو تو مقتدیوں کے قیام کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر امام محراب کے کسی دروازہ سے یا اگلی صف کے سامنے سے آئے تو جس وقت مقتدی امام کو دیکھیں اسی وقت کھڑے ہوجائیں اور اگر امام پچھلی صفوں کی طرف سے آرہا ہو تو جس صف سے گذرے وہ صف کھڑی ہوتی چلی جائے[3]

اور اگر امام پہلے سے مسجد میں ہو ایسی صورت میں مقتدیوں کو کس وقت کھڑا ہونا چاہئے؟

---

[1] التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۴۱ تحت رقم ۵۹۵) باب صلاۃ الجماعۃ ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۱۲۹) باب الرجل یدرک الامام ساجداً کیف یصنع؟ ۱۲ م

[3] کما فی بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱) فصل فی سنن الصلاۃ ۱۲ مرتب

[عه] شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور ایک جماعت کے نزدیک اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑا ہونا مستحب ہے، امام مالکؒ اور بہت سے علماء کا مسلک قاضی عیاضؒ نے یہ نقل کیا ہے[1] کہ شروع اقامت ہی سے لوگوں کا کھڑا ہونا مستحب ہے البتہ مؤطا[2] کی تشریح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی خاص حد پر بھی قیام واجب نہیں بلکہ لوگوں کو ان کی سہولت پر چھوڑا جائے اس لئے کہ بھاری بدن اور کمزور آدمی دیر میں اٹھتا ہے جبکہ ہلکا آدمی جلدی اٹھ جاتا ہے صحابہ کرام[3] کا تعامل قاضی عیاضؒ کے نقل کردہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق ہے کہ اقامت کے شروع سے ہی کھڑا ہونا افضل ہے بلکہ حضرت سعید بن مسیبؒ کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے سب کا کھڑا ہو جانا صرف مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔

پھر امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک "حی علی الفلاح" اور "قد قامت الصلوٰۃ" پر کھڑا ہونا چاہئے[4]

"البحر الرائق" (ج ۱ ص ۲۲۱) میں حنفیہ کے مذہب کی تفصیل لکھتے ہوئے "حی علی الفلاح" پر کھڑے ہونے کی علت یہ بیان کی گئی ہے " والقیام حین قیل حی علی الفلاح لأنه امر یستحب المسارعة الیه " یعنی "حی علی الفلاح" پر کھڑا ہونا اس لئے افضل ہے کہ لفظ "حی علی الفلاح" کھڑے ہونے کا امر ہے اس لئے کھڑے ہونے کی طرف مسارعت کرنی چاہئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے "حی علی الفلاح" پر یا "قد قامت الصلوٰۃ" پر کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے ان کے نزدیک استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ پہلے کھڑے ہونے میں تو اور بھی زیادہ مسارعت پائی جاتی ہے۔

اس میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس بارے میں مذاہب ائمہ اربعہ کا تمام تر اختلاف محض افضلیت و اولویت کا ہے اس میں کوئی جانب ناجائز یا مکروہ نہیں اور کسی کو کسی پر نکیر و

---

[1] کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱)، باب متی یقوم الناس للصلاۃ ؟ ۱۲ مرتب

[2] حوالۂ بالا ۱۲ م

[3] (ص ۵۵ و ۵۶) باب ماجاء فی النداء للصلوٰۃ ۱۲ مرتب

[4] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱)، باب متی یقوم الناس للصلاۃ ؟ ۱۲ م

اعتراض کرنے کا حق نہیں، یہی وجہ ہے کہ ائمۂ اربعہ کے متبعین میں کبھی اس پر کوئی جھگڑا نہیں سُنا گیا۔

خلاصہ یہ کہ اقامتِ نماز کے وقت امام اور مقتدی شروعِ اقامت سے کھڑے ہوں یا بعد میں مؤذن کے کسی خاص کلمہ پر، یہ ایک ایسا فرعی مسئلہ ہے کہ اس کی کسی جانب گناہ نہیں دونوں ہی طریقے شرعاً باتفاق ائمۂ اربعہ جائز ہیں، فرق اور اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔

لیکن امت میں یہ کسی کا مذہب نہیں کہ امام اقامت کے وقت باہر سے آکر مصلّے پر بیٹھ جائے اور بیٹھنے کو ضروری سمجھے، کھڑے ہونے والے مقتدیوں کو کھڑے ہونے سے روکے ان کو اوران کے عمل کو بُرا اور مکروہ سمجھے، خود ائمہ حنفیہ اور فقہاء مفتی حضرات میں سے کسی نے بھی پہلے کھڑے ہونے کو مکروہ نہیں کہا اور کہہ بھی کیسے سکتے تھے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدین، اور عام صحابہ وتابعین کے تعامل سے ابتداءِ اقامت میں کھڑا ہونا ثابت ہے۔

البتہ صرف "مضمرات" کی روایت کے الفاظ مشکوک ہیں، چنانچہ علامہ طحطاویؒ نے اس کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں" وإذا أخذ المؤذن فی الاقامۃ ودخل رجل المسجد فانہ یقعد ولا ینتظر قائمًا فانہ مکروہ" کما فی المضمرات قہستانی۔ اس کا ایک مفہوم کراہت تقدیم کا بھی لیا جا سکتا ہے چنانچہ علامہ طحطاویؒ نے اس کا یہی مفہوم مراد لیا ہے، فرماتے ہیں" ویفہم منہ کراہۃ القیام ابتداء الاقامۃ والناس عنہ غافلون"[۱]

لیکن یہ ظاہر ہے کہ اگر روایتِ مضمرات کا یہی مفہوم لیا جائے تو وہ سنّتِ صحابہؓ کے معارض ائمۂ مذہب کی تصریحات کے مخالف اور متون وشروحِ حنفیہ سے مختلف ہے۔ علامہ طحطاویؒ کی جلالت قدر اور علمی عظمت اپنی جگہ ہے مگر "مضمرات" کی روایت کا یہ مفہوم قرار دینا خود اس روایت کے سقوط کا موجب بنتا ہے۔

لہٰذا اس روایت کا صاف مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس صورت سے متعلق ہے جبکہ امام کے آنے سے پہلے اقامت شروع کردی ہو جس کی ممانعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے، کما فی حدیث الباب۔ اور" لا ینتظر" کا لفظ اس مفہوم کی تائید کر رہا ہے کیونکہ اس میں انتظار سے مراد انتظارِ امام ہے۔ اس صورت میں یہ روایت عام روایاتِ حنفیہ کے مطابق بھی

---

[۱] حاشیۃ الطحطاوی علی المراقی (ص۱۵۱) فصل من آدابہا (ای الصلوٰۃ) ۱۲م

ہو جاتی ہے اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سنتِ صحابہؓ کے بھی خلاف نہیں رہتی۔

پھر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ باجماعِ صحابہؓ و تابعینؒ و ائمہ اربعہؒ صفوں کی تعدیل و درستی واجب ہے جو نماز شروع ہونے سے پہلے مکمل ہو جانی چاہئے اور یہ اس صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ عام آدمی شروعِ اقامت سے کھڑے ہو جائیں، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کا عمل اسی کے مطابق تھا جیسا کہ مندرجہ ذیل روایات اس کی شاہد ہیں:

(۱) عن[1] أبی ھریرۃ "ان الصلاۃ کانت تقام لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیأخذ الناس مصافھم قبل ان یقوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ"۔

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کیلئے نماز کھڑی کی جاتی اور لوگ آپ کے کھڑے ہونے سے پہلے اپنی اپنی جگہ صفوں میں لے لیتے تھے۔

(۲) عن[2] ابی ھریرۃ یقول: "أقیمت الصلوٰۃ فقمنا فعدلنا الصفوف قبل أن یخرج الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"۔

ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کی عام عادت یہ تھی کہ جب مؤذن تکبیر شروع کرتا تو سب لوگ کھڑے ہو کر اپنی صفیں درست کر لیتے تھے۔

(۳) ابوقتادہ کی حدیث[3] باب" قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقیمت الصلاۃ فلا تقوموا حتی ترونی خرجت" یعنی جب نماز کھڑی ہو جائے تو تم کھڑے نہ ہو جب تک مجھے اپنی طرف آتا ہوا نہ دیکھ لو۔ اس حدیث کے الفاظ سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ امام کے باہر آجانے کے بعد کھڑے ہونے میں کوئی حرج نہیں جس سے ابتداءِ اقامت میں بھی کھڑے ہونے کا کم سے کم جواز معلوم ہوتا ہے۔

(۴) عن[4] ابن جریج قال: اخبرنی ابن شھاب ان الناس کانوا ساعۃ

---

[1] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) باب متی یقوم الناس للصلوٰۃ ۱۲م

[2] حوالۂ بالا ۱۲م

[3] یہ روایت صحیحین میں بھی لفظ "خرجت" کی زیادتی کے بغیر مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) باب متی یقوم الناس اذا رأوا الامام عند الاقامۃ، کتاب الاذان۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) باب متی یقوم الناس للصلوٰۃ ۱۲ مرتب

[4] مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۵۰۷، رقم ۱۹۴۳) باب قیام الناس عند الاقامۃ، ابواب الاذان ۱۲م

يقول المؤذن "الله اكبر الله اكبر" يقيم الصلاة، يقوم الناس الى الصلاة فلا يأتى النبى صلى الله عليه وسلم مقامه حتى يعدل الصفوف۔[1] اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤذن کے اقامت شروع کرتے ہی صحابۂ کرام کھڑے ہوکر صفوف درست کرلیا کرتے تھے۔

۵ نعمانؓ بن بشیر قال: "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسوی یعنی صفوفنا اذا قمنا للصلوٰة، فاذا استوینا کبر"

۶ روی عن عمرؓ انه کان یوکل رجلاً باقامة الصفوف ولا یکبر حتی یخبر ان الصفوف قد استوت، وروی عن علیؓ وعثمانؓ انهما کانا یتعاهدان ذلك ویقولان: استووا وکان علیؓ یقول: تقدم یا فلان تأخر یا فلان"[2]

آخری دو حدیثوں سے رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کا اور خلفائے راشدین میں سے حضرت عمر ابن الخطاب، حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کا یہ عمل اور عادت معلوم ہوئی کہ وہ صفوف کی درستگی کی خود بھی نگرانی کرتے تھے اور جب تک یہ معلوم نہ ہوجائے کہ تمام صفیں درست ہوگئیں اس وقت تک نماز کی تکبیر شروع نہ فرماتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ جبھی ہوسکتا ہے جب لوگ شروع اقامت سے کھڑے ہوجائیں جیساکہ اوپر احادیثِ مرفوعہ سے صحابۂ کرام کی عام عادت بھی یہی معلوم ہوچکی ہے۔ ورنہ اگر "حی علی الصلوٰة" یا "حی علی الفلاح" یا "قد قامت الصلوٰة" پر لوگ کھڑے ہوں اور اس کے بعد صفیں درست کی جائیں تو یہ اس کے بغیر نہیں ہوسکتا کہ اقامت ختم ہونے کے کافی دیر بعد نماز شروع ہو حالانکہ یہ باتفاق علماء مذموم ہے۔[3]

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اوقات مؤذن کے "قد قامت الصلوٰة" کہنے

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۹۷) باب تسویۃ الصفوف ۱۲م

[2] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۳) باب ماجاء فی اقامۃ الصفوف ۱۲م

[3] بلکہ حضرت انسؓ سے مروی ہے "اذا قال المؤذن "قد قامت الصلوٰة" کبّر الامام، والیہ ذہب ابوحنیفہؒ ومحمدؒ۔ وعامۃ العلماء علی انه لایکبّر حتی یفرغ المؤذن من الاقامۃ والیہ ذہب ابویوسفؒ والشافعیؒ ونقل عن مالکؒ، معارف السنن (ج ۵ ص ۱۲۴)۔ بہرحال اگر امام قد قامت الصلوٰة پر تکبیر نہ کہے تب بھی اقامت ختم ہونے کے فوراً بعد کہے گا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفوف کی درستگی کا انتظام عین اقامت کے وقت ہوتا تھا ۱۲ مرتب

پر کھڑا ہونا بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے مروی[1] ہے "قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال بلال "قد قامت الصلوٰۃ"، نهض نكبّر"۔ چنانچہ اس دوسرے طریقہ کی بھی اجازت ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور جمہور صحابہ وتابعین کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ ان حضرات کا معمول و دستور یہی تھا کہ امام جب مسجد میں آجائے تو اول اقامت ہی سے سب لوگ کھڑے ہو کر صفیں درست کرلیں، اور جس صورت میں امام پہلے سے محراب کے قریب بیٹھا ہو اس میں بھی "حی علی الفلاح" پر کھڑے ہونے کو مستحب کہنا بھی بایں معنیٰ ہے کہ اس کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ مسارعت الی الطاعت کے خلاف ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ اس میں تو مسارعت اور زیادہ ہے۔ لہذا جو طریقہ بعض مسجدوں میں اختیار کیا جاتا ہے کہ اقامت کے وقت امام باہر سے یا مسجد کے کسی گوشہ سے چل کر آئے اور آگے مصلّی پر بیٹھ جائے اور اس بیٹھنے کو اس درجہ ضروری سمجھے کہ جو لوگ پہلے سے کھڑے ہوں ان کو بھی بیٹھ جانے کی تاکید کرے جو نہ بیٹھے اس پر طعن کرے، یہ امت میں کسی امام وفقیہ کا مذہب نہیں بلکہ خالص بدعت ہے۔ والعیاذ باللہ۔

هذا ملخص ما في "رفع[2] الملامة عن القيام عند اول الاقامة" للشيخ الفقيه المفتي مولانا محمد شفيع الديوبندي قدس الله روحه ونوّر ضريحه، بزيادات وتغيير من المرتب عفاه الله وعافاه۔

بَابُ مَاذُكِرَ فِي تَطْيِيبِ الْمَسَاجِدِ

أمر النبي صلى الله عليه وسلم ببناء المساجد في الدُّور[3] وان تنظف وتطيب"

---

[1] مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۵) باب ما يفعل اذا اقيمت الصلوٰة، لیکن یہ روایت ضعیف ہے، چنانچہ علامہ ہیثمی فرماتے ہیں "رواہ الطبرانی فی الکبیر من طریق حجاج بن فروخ وهو ضعيف جداً" ۱۲ مرتب

[2] یعنی "اقامت کے وقت مقتدی کب کھڑے ہوں"۔ یہ رسالہ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۳۰۹ تا ص ۳۲۴) کا جزو بن کر طبع ہو چکا ہے، اور اس سے قبل "البلاغ" صفر ۱۳۹۳ھ میں بھی شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

[3] الدور جمع دار وهي "الحارة" (محلہ) وهي مثل دار بني قرعة ودار بني عبد الدار، كذا في المعارف (ج ۵ ص ۱۲۵) ۱۲ م

حدیث باب سے اپنے اپنے محلوں میں مسجد بنانے کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ہمیشہ اس کی ترغیب[1] دی اور اپنے زمانے میں صحابہ کرامؓ سے ان کے محلوں میں مساجد تعمیر کرائیں[2]۔ بہر حال جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت ہے، وہیں ایک محلہ میں دو مسجدیں اس انداز سے بنانا کہ دوسری مسجد کو نقصان پہنچے جائز نہیں۔

پھر حدیثِ باب سے جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے وہیں مسجد کی تطہیر اور تنظیف و تطییب کی بھی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔

تطہیر کا مطلب یہ کہ مسجد کو نجس چیزوں سے پاک رکھا جائے۔ چنانچہ بولِ اعرابی فی المسجد کے واقعہ[3] میں آپؐ کا مسجد کی تطہیر کا اہتمام فرمانا مصرح ہے۔ نیز اسی لئے آپ کا ارشاد ہے: "جنّبوا[4] مساجدکم صبیانکم ومجانینکم" اور حدیث کے آخر میں ارشاد ہے "واتخذوا علی ابوابھا المطاھر وجمّروھا فی الجمع" اور ادخال المیت فی المسجد کی کراہت کی وجہ بھی یہی ہے۔

تنظیف کا مطلب یہ ہے کہ گندگی، میلی کچیلی چیزوں اور طبع سلیم پر ناگوار اشیاء سے مسجد کو صاف رکھنا، جیسے تھوک، بلغم، ناک کی ریزش اور کوڑا کرکٹ وغیرہ۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور

---

[1] تعمیر مسجد کی فضیلت سے متعلق احادیث کیلئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۷ تا ۱۰) باب بناء المساجد ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ عبداللہ بن عمیر سدوسیؓ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چھوٹے برتن میں اپنا استعمال شدہ پانی دیا، اور ان سے فرمایا "فان اتیت بلادک فرش بہ تلک البقعۃ واتخذہ مسجداً" چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا۔

نیز زید بن عیسیٰ خزاعی سے مروی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا بنیت مسجد صنعاء فاجعلہ عن یمین جبل یقال لہ "ضین"۔"

یہ دونوں روایتیں علامہ ہیثمی نے بالترتیب معجم طبرانی کبیر اور معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے نقل کی ہیں، دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۲) باب این تتخذ المساجد۔

نیز عروۃ بن الزبیرؓ سے مروی ہے عن من حدثہ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا أن نصنع المساجد فی دورنا وان نصلح صنعتھا ونطھرھا۔ رواہ احمد واسنادہ صحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اتخاذ المساجد فی الدور والبساتین ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۴۰ و ۴۱) باب ما جاء فی البول یصیب الارض، نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰ و ۱۱، باب تطہیر المساجد) ۱۲ م

[4] سنن ابن ماجہ (ص ۵۵) باب ... المساجد ۱۲ م

صحابۂ کرامؓ مسجد کی تنظیف کا نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ بخاری شریف میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت[1] میں ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأی نخامة (ای البلغم) فی القبلة فشق ذلك علیه حتی رُءِی فی وجهه فقام فحكه بیده الخ" اور بخاری ہی کی ایک دوسری روایت[2] میں ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأی نخامة فی جدار المسجد فتناول حصاةً فحتّها الخ" نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان[3] امرأة کانت تلقط القذی من المسجد فتوفیت فلم یؤذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بدفنها، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا مات لکم میّت فآذنونی وصلی علیها، وقال: انی رأیتها فی الجنة تلقط القذی من المسجد" اس سے بھی تنظیف مساجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے۔

تطییب کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں خوشبو وغیرہ کا انتظام کرنا اور بدبو دور کرنا، چنانچہ پیچھے ایک حدیث کے ذیل میں آپ کا ارشاد گزر چکا ہے "جمّروها[4] (ای المساجد) فی الجمع" نیز حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "أن عمر کان یجمر المسجد مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل جمعة[5]" (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابٌ[6] فِی کَرَاهِیَةِ الصَّلٰوةِ فِی لُحُفِ النِّسَاءِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی فی لحف نساءه۔ لحف لحاف کی جمع ہے، وہ چادریں یا کپڑے جنہیں سردی سے بچنے کیلئے لباس کے اوپر استعمال کیا جاتا ہے لیکن یہاں "لحف نساء" سے مطلقاً عورتوں کے کپڑے مراد ہیں۔ پھر لحف نساء میں نماز پڑھنے سے احتراز کا منشا فقط احتیاط ہے اس لئے کہ عورتیں طہارت و نجاست کے معاملہ میں عموماً

---

[1] (ج ۱ ص ۵۸) باب حک البزاق بالید من المسجد، کتاب الصلوٰة ۱۲ م
[2] (ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹) باب حک المخاط بالحصی من المسجد ۱۲ م
[3] رواه الطبرانی فی الکبیر، انظر "الزوائد" للهیثمی (ج ۲ ص ۱۰) باب تنظیف المساجد ۱۲ م
[4] سنن ابن ماجه (ص ۵۴) باب ما یکره فی المساجد ۱۲ م
[5] رواه ابو یعلیٰ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اجمار المسجد ۱۲
[6] شرح باب از مرتب

محتاط نہیں ہوتیں[1] ۔ والشریعۃ ربما تعتبر الاحتمالات الغالبیۃ تورعاً ۔

اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ جب تک ان کپڑوں کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہو ان کو پہن کر نماز پڑھنا درست ہے ۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح بھی ثابت ہے ، مسلم[2] شریف میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے " کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل وأنا الیٰ جنبہ وأنا حائض وعلیّ مرط وعلیہ بعضہ الخ " اور انہی سے سنن[3] ابی داؤد میں مروی ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب بعضہ علیّ " دونوں حدیثوں سے جواز مفہوم ہوتا ہے ، لیکن ان کے کپڑوں میں نماز نہ پڑھنا بہرحال اولیٰ ہے ، کما یدل علیہ حدیث عائشۃ فی الباب ۔ واللہ اعلم ۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا يَجُوْزُ مِنَ الْمَشْيِ وَالْعَمَلِ فِيْ صَلٰوةِ التَّطَوُّعِ

عن عائشۃ قالت : جئت ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی البیت والباب علیہ مغلق ، فمشی حتی فتح لی ثم رجع الی مکانہ " اس پر اتفاق ہے کہ مشی کثیر اگر متواتر ہو تو مفسد صلوٰۃ ہے اور ایک ایک قدم غیر متواتر طریقہ سے چلنا مفسد نہیں تا وقتیکہ انسان مسجد سے نہ نکل جائے یا اگر کھلی جگہ ہو صفوف سے باہر نہ آجائے[4] ——— پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ عمل کثیر مفسد صلوٰۃ ہے اور عمل قلیل مفسد نہیں ۔ پھر قلیل وکثیر کی تحدید میں مختلف اقوال ہیں ، حتیٰ کہ اس بارے میں خود احناف میں اختلاف ہے ، بعض نے کہا کہ خود مصلی کی رائے کا اعتبار[5] ہے

---

[1] وایضاً فیہ (اللبس) انتشار خواطرہ الیہا لتصورہ ایاہا لرائحتہا التی فی ثوبہا ومع ذلک فالصلاۃ فیہا جائزۃ مالم تتحقق النجاسۃ وہذا اذا لم یخف الفتنۃ واما اذن فلا ، ای لایجوز لہ ان یفعل ذلک وان جازت الصلوٰۃ ان صلی ، کذا فی الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۱۹۸) کتاب الصلاۃ باب سترۃ المصلی والندب الی الصلوٰۃ الی سترۃ والنہی عن المرور الخ ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۹۲) باب الرجل یصلی فی ثوب بعضہ علی غیرہ ۱۲ م

[4] ہذا کلہ اذا کان " المشی فی الصلاۃ مستقبل القبلۃ واما اذا استدبر القبلۃ فسدت " منیۃ المصلی (ص ۱۲۰) فصل فیما یفسد الصلوٰۃ ، بتغیر من المرتب ۱۲

[5] کما فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ۱۲ م

وہ جس کو عملِ کثیر سمجھے وہ کثیر ہے اور جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دیکھنے والے کی رائے کا اعتبار ہے[1] ـــــ بہرحال جس مشی کو دیکھنے والا یا خود مصلّی مشیِ کثیر سمجھے وہ بھی عمل کثیر کا مصداق ہونے کی وجہ سے مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ پھر بعض حضرات نے مشیِ کثیر کی تحدید ایک صف سے زیادہ ایک مرتبہ چلنے سے کی ہے[2]۔

حدیثِ باب سے نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مشی ثابت ہوتی ہے، چونکہ عمل کثیر باتفاق مفسد صلوٰۃ ہے اس لئے ہر فقیہ کو اس میں یہ تاویل کرنی ہوگی کہ آپ کی مشی پے در پے نہ تھی جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کا حجرہ بھی چھوٹا سا تھا[3] اور اس میں پے در پے مشی بظاہر ممکن ہی نہ تھی، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈیڑھ قدم چل کر دروازہ کھول دیا ہوگا[4] اور پھر اپنے مقام پر آگئے ہوں گے اور اتنی مشی منافیِ صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم۔

" ووصفت الباب فی القبلۃ[5] " اس جملہ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ دروازہ قبلے کی جانب تھا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ علامہ سمہودیؒ نے "وفاء الوفاء" میں تصریح کی ہے کہ حجرۂ عائشہؓ

---

[1] کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۶) اھ ـ وقیل: لوکان بحال لو رآہ انسان من بعید تیقن انہ لیس فی الصلاۃ فہو کثیر. وان کان یشک انہ فیہا اولم یشک انہ فیہا فقلیل، وہو اختیار العامۃ. کذا فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ۱۲ م

[2] کما فی المنیۃ (ص ۱۲۰) فصل فیما یفسد الصلاۃ: وبعض المشایخ قالوا فی رجل رأی فرجۃ فی الصف الثانی فمشی الیہا لا تفسد ولو مشی الی الصف الثالث تفسد ۱۲ مرتب

[3] چونکہ حجرۂ مقدسہ کا طول وعرض انتہائی کم تھا اس لئے جب سیدنا فاروق اعظمؓ کی قبر مبارک تیار کی گئی تو پاؤں کیلئے جگہ دیوار کھود کر بنائی گئی تھی۔ تاریخ المدینۃ المنورۃ لمحمد عبد المعبود (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

[4] شاید یہی وجہ ہو کہ امام نسائیؒ نے اس روایت کو " باب المشی امام القبلۃ خطًا یسیرۃً " کے ترجمہ کے تحت ذکر کیا ہے ـ واضح رہے کہ یہ نماز نفلی تھی چنانچہ نسائی کی روایت میں تصریح ہے "یصلی تطوعًا" دیکھئے (ج ۱ ص ۱۸۰) کتاب السہو باب المشی الخ ۱۲ م

[5] اور نسائی (ج ۱ ص ۱۸۰) کی روایت میں " والباب علی القبلۃ " کے الفاظ مروی ہیں اور سنن ابی داؤد کی روایت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے (ج ۱ ص ۱۳۳) باب العمل فی الصلاۃ ۱۲ مرتب

[6] کما نقل الشیخ السہارنفوری: وقال فی وفاء الوفاء " وقفت عند باب عائشۃ فاذا ہو مستقبل المغرب " وہو صریح فی ان الباب کان فی جہۃ المغرب " وقال فی نزہۃ الناظرین فی مسجد سید الاولین والآخرین " فی ذکر حجرۃ عائشۃ والباب بیتہ کان فی المغرب. کذا فی البذل (ج ۲ ص ۹۴) " باب العمل فی الصلاۃ " بتغییر من المرتب

مسجد نبوی کی شرقی جانب میں تھا جس کا دروازہ غربی جانب میں مسجد کی طرف کھلتا تھا[1]، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مدینہ طیبہ میں قبلہ جنوبی ہے، ایسی صورت میں دروازۂ حجرہ کی جہت قبلہ میں کیسے ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غالباً حجرہ کے شمالی حصہ میں نماز پڑھ رہے تھے اور کمرے کا دروازہ آپ کے سامنے داہنی جانب میں مغرب کی سمت میں تھا اور آپ جنوب کی طرف منہ کئے (قبلہ رُخ) کھڑے تھے، حضرت عائشہؓ کے آنے پر آپؐ نے قبلہ سے رُخ پھیرے بغیر جنوب کی طرف کسی قدر چلکر داہنے ہاتھ سے دروازہ کھولا، روایات میں "ووصفت الباب فی القبلة"[2] یا "والباب علی القبلة"[3] جیسے الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے کہ حجرہ کا دروازہ آپ کی نسبت سے قبلہ کی جانب تھا اگرچہ حقیقت میں وہ کمرہ کی مغربی جانب میں تھا، اور اس کو کھولنے کیلئے آپ کو اپنا رُخ تبدیل کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئی اور دروازہ کھولنے کے بعد آپ قبلہ کی طرف رخ کئے کئے الٹے قدموں اپنے مقام پر تشریف لے آئے۔ هذا من افادات الشیخ الگنگوهیؒ فی "الکوکب الدری"[4]

واللّٰہ اعلم بالصواب؛ تم شرح الباب بزیادات وایضاح من المرتب

---

[1] لیکن علامہ سمہودیؒ نے ابن النجار کی روایت سے جو خاکہ پیش کیا ہے اس میں حجرہ کا دروازہ شمال کی جانب میں بتلایا گیا ہے۔ "تاریخ حرمین" (ص ۱۱۴ و ۱۱۵) مؤلفہ مولانا محمد مالک کاندھلوی، و "تاریخ المدینة المنورة" (ص ۱۳۷ و ص ۲۴۶) بحوالۂ وفاء الوفاء (ج ۱ ص ۴۰۰) و معالم دار الهجرة (ص ۵۲) وغیرہ۔ لیکن "ووصفت الباب فی القبلة" یا "والباب علی القبلة" کے الفاظ اس صورت کی تردید کر رہے ہیں۔ واللہ اعلم

وفی البذل (ج ۲ ص ۹۴) وقیل کان لہ بابان باب فی المغرب وباب فی الشام ای فی جهة الشمال) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کما فی روایة الباب ۱۲ م

[3] کما فی روایة النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص ۲۲۷)۔ حضرت شیخ الحدیث (مولانا محمد زکریا کاندھلوی) دامت برکاتہم اپنی تعلیقات (علی الکوکب) میں فرماتے ہیں "وهو توجیه حسن، وافاد شیخنا فی "البذل" (ای بذل المجهود ج ۲ ص ۹۴ و ص ۹۵ باب العمل فی الصلاة۔ مرتب) توجیه آخر، وهو ان المراد بالباب لیس الباب المعروف الذی کان فی المسجد بل هذا باب آخر کان فی بیت عائشة وحفصة (فی جهة القبلة۔ مرتب)

ولا یذهب علیک ان فی الحدیث اشکالاً آخر فی حدیث النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸، باب المشی امام القبلة خطا یسیرة۔ م) بلفظ "والباب علی القبلة فمشی عن یمینه او عن یساره" ان الباب اذا کان فی القبلة

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي قِرَاءَةِ سُورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ

ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھنا بالاتفاق اور بلاکراہت جائز ہے البتہ ایک رکعت میں دو سورتوں کو اس طرح جمع کرنا کہ ان دونوں کے درمیان ایک یا کئی سورتیں بیچ میں چھوٹی ہوئی ہوں مکروہ ہے ۔کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۸) ۔

"سأل رجل[1] عبد الله عن هذا الحرف " غیر آسن " او " یاسن " اور مسلم میں یہ الفاظ مروی ہیں " یا ابا عبد الرحمٰن کیف تقرأ هذا الحرف ألفاً تجده أم یاءً " من ماءٍ غیر آسن " أو " من ماءٍ غیر یاسن "[3] گویا سائل کا سوال اس کی قراءت سے متعلق تھا[4]۔

" قال : کل القرآن قرأت غیر هذا ؟ " حضرت ابن مسعودؓ کا گمان تھا کہ سائل نے ابھی تک تعلیم قرآن مکمل نہیں کی اور عوام کی عادت کے مطابق سوال برائے سوال مقصود ہے اس لئے انہوں نے بطور نصیحت ارشاد فرمایا " کل القرآن قرأت غیر هذا ؟ " مقصد یہ تھا کہ آدمی کو تحصیل علم دین میں ترتیب کا لحاظ رکھنا چاہئے اور الأهم فالأهم کو اختیار کرنا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فلم احتاج صلی اللہ علیہ وسلم الی المشی عن یمینہ او یسارہ ؟ واجاب عنہ الشیخ فارجع الیہ ۔اھ ۔

حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود (ج ۲ ص ۹۴، باب العمل فی الصلاۃ) میں مذکورہ بالا اعتراض کا یہ جواب دیا ہے " والجواب عنہ ان معنی کون الباب فی القبلۃ ای یکون محاذیاً لہا ومائلاً الی الیمین والشمال ویمکن ههنا ان یکون الباب مائلاً الی الیمین او الشمال فمشی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاجل ذلک عن یمینہ او شمالہ ۔

حضرت سہارنپوریؒ نے مذکورہ اعتراض کا ایک اور جواب بھی دیا ہے جو بذل المجہود میں دیکھا جاسکتا ہے (ج ۲ ص ۹۴) ۱۲م

حاشیہ صفحہ هذا

[1] وهو نهیک بن سنان البجلی ۔ بفتح النون وکسر الهاء ۔ معارف (ج ۵ ص ۱۳۸) ۱۲م

[2] (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتیل القراءۃ واجتناب الهذ وهو الافراط فی السرعۃ الخ ۱۲م

[3] یعنی " فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ " (ترجمہ) بیچ اس کے نہریں ہیں بن بگڑا ہوا ۔سورۂ محمد آیت ۱۵ رکوع ۲ پ ۲۶ ۱۲م

[4] حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم حاشیہ کوکب (ج ۱ ص ۲۲۸) میں فرماتے ہیں " ثم فی " آسن " قراءتان سبعیتان بالمد والقصر واما بالیاء فلیست فی القراءۃ المعروفۃ ۔ (قال المرتب) وقرئ یسن ۔ بالیاء ۔ کما فی روح المعانی (جزء ۲۶ ص ۴۳) ۱۲م

چاہیئے۔ پھر تعلیم قرآن میں دو باتوں کی طرف خاص طور سے توجہ دینی چاہیئے، ایک یہ کہ کلماتِ قرآنی کی ادائیگی اور مخارج درست ہوں۔ دوسرے قرآن کے حقائق و معارف میں تدبر اور غور و فکر کا خصوصی اہتمام ہو۔ جہاں تک اختلافِ قرارات کی تحقیق کا تعلق ہے وہ اپنی جگہ اہم ہے لیکن اول الذکر دو امور کے مقابلہ میں اس کی حیثیت ثانوی ہے، ولا یحتاج الیہ کثیر۔

"قال: نعم" سائل نے جواب دیا کہ ہاں! میں تعلیم قرآن مکمل کر چکا ہوں، مسلم[1] کی روایت میں اس کا جواب ان الفاظ میں مذکور ہے "انی لاقرأ المفصل فی رکعۃ" (معلوم ہوا کہ ترمذی کی روایت میں اختصار ہے) حضرت ابن مسعودؓ کا اگلا کلام اسی جملہ سے متعلق ہے:-

قال: "إن قومًا یقرءونہ ینثرونہ نثر الدقل[2] لا یجاوز تراقیہم"

النثر: الرمی متفرقًا یعنی بکھیرنا۔ الدقل: بفتحتین۔ ردئ التمر ویابسہ، یعنی بیکار اور خشک کھجور۔ "التراقی": جمع "الترقوۃ" عظمۃ مشرفۃ بین ثغرۃ النحر والعاتق۔ یعنی ہنسلی کی ہڈی۔

مطلب یہ کہ جس طرح آدمی ردی قسم کی کھجور کو جلدی جلدی نگل لیتا ہے اور عمدہ کھجور کی طرح مزے لے لے کر نہیں کھاتا اسی طرح بعض لوگ کلام اللہ کو جلدی جلدی مخارج و تجوید کی رعایت کئے بغیر پڑھتے ہیں اور تلاوتِ قرآن کریم سے استلذاذ حاصل نہیں کرتے، حقوق و آداب کی رعایت نہ کرنے والے ایسے لوگوں کا قرآن حلق سے تجاوز نہیں کرتا یعنی ان کی تلاوت حلق سے نیچے نہیں اترتی اور دل پر اثر نہیں کرتی "لا یجاوز تراقیہم" کا یہی مطلب ہے، یا یہ مطلب ہے کہ ان کی تلاوت حلق سے تجاوز کر کے باری تعالیٰ کے ہاں شرف قبولیت حاصل نہیں کرتی ــــ گویا حضرت ابن مسعودؓ کا مقصد نہیک بن سنان کو تنبیہ کرنا ہے کہ تم نے جو صرف ایک رکعت میں اتنا قرآن پڑھ ڈالا معلوم ہوتا ہے کہ تمہاری قراءت بھی اس مذکورہ جماعت کی طرح ہے، جس کا تلاوتِ قرآن میں یہ طریقہ ہے "ینثرونہ نثر الدقل"

انی لاعرف السور النظائر التی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ یقرن بینہن، قال:

---

[1] (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتیل القراءۃ الخ ۱۲ م

[2] ابوداؤد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "ہذًّا کہذ الشعر ونثرًا کنثر الدقل" (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن۔ والہذ سرعۃ القراءۃ، وانما عاب علیہ ذلک لانہ اذا اسرع القراءۃ ولم یرتلہا فاتہ فہم القرآن وادراک معانیہ۔ کذا فی معالم السنن للخطابی فی ذیل "مختصر سنن ابی داؤد" للمنذری (ج ۲ ص ۱۱۵ رقم ۱۳۵۰) باب تحزیب القرآن ۱۲ مرتب

فاما ناعلقمة نسألـه فقال : عشرون سورة من المفصّل[1] كان النبی صلی اللہ علیـه وسلم یقرن بین کل سورتین فی کل رکعـة ؟

النظائر جمع نظیرة ، وهی السورة التی یشبه بعضها بعضاً فی الطول والقصر۔
یعنی مَیں اُن سورِ متقاربہ فی الطول کو جانتا ہوں جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آپس میں ملاتے تھے ، یعنی جن میں سے دو دو سورتوں کو آپؐ ایک رکعت میں پڑھتے تھے ۔
پھر سورِ نظائر سے مراد صاحب تلویح کے نزدیک وہ سورتیں ہیں جو طول و قصر میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، کما ذکرہ البدر العینی فی العمدۃ[2] واختارہ ۔
اور حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک[3] ان سے وہ سورتیں مراد ہیں جو معانی مثلاً موعظت ، حکم یا قصص وغیرہ میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، حافظ نے مماثلت فی عدد الآیات کے قول کی تردید کی ہے اور محب طبریؒ کا قول نقل کیا ہے "کنت أظن أن المراد انها متساویة فی العد (ای فی العدد) حتی اعتبرتها فلم اجد فیها شیئاً متساویاً "
لیکن علامہ عینیؒ نے حافظ کی تردید کی ہے اور اپنی تائید میں طحاویؒ[4] کی روایت سے استدلال کیا ہے ، فلیراجَع[5] ۔
پھر وہ بیس سورِ مفصّل جن میں سے دو دو کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک رکعت میں جمع کرتے تھے ان کی تفصیل ابوداؤد[6] کی روایت میں موجود ہے ۔ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں " أهذّ کهذّ الشعر ونثراً کنثر الدقل ، لکن النبی صلی اللہ علیه وسلم کان یقرأ النظائر السورتین فی رکعة النجم والرحمٰن فی رکعة ، واقتربت والحاقة فی رکعة ، و

---

[1] وسمی مفصلاً لقصر سورہ وقرب انفصال بعضهن من بعض ۔ کما فی شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۲۷۴) باب ترتیل القراءۃ الخ ۱۲ مرتب
[2] (ج ۶ ص ۴۴) ، باب الجمع بین السورتین فی الرکعة والقراءۃ بالخواتیم وبسورۃ قبل سورۃ وباول سورۃ ۱۲ مرتب
[3] کما فی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۵) ، باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ مرتب
[4] (ج ۱ ص ۱۷۰) ، باب جمع السور فی رکعة ۱۲م
[5] عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۴۵) ، باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲م
[6] (ج ۱ ص ۱۹۸) ، باب تحزیب القرآن ۱۲م

الطور والذاريات فی رکعة ، اذا وقعت ون فی رکعة ، وسأل سائل و النازعات فی رکعة ، وویل للمطففین وعبس فی رکعة ، والمدثر والمزمل فی رکعة ، وهل أتی ولا اقسم بیوم القیٰمة فی رکعة ، وعمّ یتساءلون والمرسلات فی رکعة ، والدخان واذا الشمس کورت فی رکعة ۔

وانظر بعض التفصیل فی "العمدة"[1] "للعینیؒ"، و"الفتح"[2] "للحافظؒ"، و"الکوکب"[3] للشیخ الگنگوهیؒ "والمعارف"[4] " للعلامة البنوریؒ ۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابٌ فِي الِاغْتِسَالِ عِنْدَ مَا يُسْلِمُ الرَّجُلُ[عـه]

"عن قیس بن عاصم انه أسلم فأمره النبی صلی الله علیه وسلم أن یغتسل ، ویغتسل بماء وسدر" احناف وشوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ بعد الاسلام غسل مستحب ہے بشرطیکہ اس نومسلم کو حالتِ کفر میں موجبات غسل میں سے کوئی موجب نہ پیش آیا ہو ۔ پھر اگر قبل الاسلام کوئی موجبِ غسل پایا گیا ہو اس صورت میں شوافع کے نزدیک مطلقاً غسل واجب ہے خواہ اس نے بعد میں (یعنی بعد موجب غسل اور قبل الاسلام) غسل کر لیا ہو یا نہ کیا ہو ۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر وہ قبل الاسلام (بعد موجبِ غسل) غسل کر چکا تھا تو اب بعد الاسلام غسل واجب نہ ہوگا بلکہ مستحب ہوگا ۔ والحاصل ان اغتسال الکافر حال کفره معتبر عندنا دون الشافعیة ۔

پھر مالکیہ ، حنابلہ ، ابوثور اور ابن المنذر کے نزدیک عند الاسلام مطلقاً غسل واجب ہے ۔

---

[1] (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) باب الجمع بین السورتین ۱۲م

[2] (ج ۲ ص ۲۱۴ تا ۲۱۶) باب الجمع بین السورتین ۱۲م

[3] (ج ۱ ص ۲۲۷ و ۲۲۸) باب ما ذکر فی قراءة سورتین فی رکعة ۱۲م

[4] (ج ۵ ص ۱۳۸ تا ۱۴۰) ۱۲م

[عـه] شرح باب از مرتب ۱۲

قائلینِ وجوب کا استدلال حدیثِ باب کے امر سے ہے جبکہ اس امر کو احناف وشوافع استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ نیز قائلین استحباب کا کہنا ہے "ان العدد الکبیر والجم الغفیر أسلموا، فلو امر کل من أسلم بالغسل لنقل نقلاً مستفیضاً متواتراً۔ واللّٰہ اعلم۔ (از مرتب)

هذه خاتمة ابحاث "الصلوٰة". فالحمد لله حمداً كثيراً، ونسأل الله سبحانه وتعالى اتمام بقية الشرح على هذا المنوال، وما ذلك على الله بعزيز۔ والصلاة والسلام على النبي الهاشمي المكي التهامي صفوة الخلائق خاتم النبيين وعلى آله وصحبه الهادين المهديين الى يوم الدين۔ وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمين۔

تد فرغنا من تسويد هذه الاوراق يوم الاربعاء
الثاني من شهر شعبان المعظم سنة اثنتين وأربع
مائة بعد الالف ـــ ١٤٠٢ ـــ من الهجرة النبوية
على صاحبها الوف الصلوات
والتسليمات۔
وسنبدأ في شرح "ابواب الزكوٰة" ان شاء الله
تعالى ـ وهو الموفق والمعين (مرتب عفا الله عنه)

---

[1] كذا في "المعارف" (ج ۵ ص ۱۴۳) قال الشيخ البنوري: وكذا يستحب حلق شعره وغسل ثيابه واختتانه ان كان يقدر عليه بنفسه وبطيقه ولا يجوز كشف عورته لغيره الا ان يختتن وجاز ذلك عند من قال بوجوبه" مرتب عفی عنہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ابوابُ الزکوٰۃ

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لفظ زکوٰۃ کے لغوی معنٰی "طہارت و پاکیزگی" کے ہیں[1] اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اخراج زکوٰۃ سے بقیہ مال کی تطہیر ہو جاتی ہے[2]۔

زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں متعدد[3] اقوال ہیں، جن میں صحیح تر یہ ہے کہ فرضیتِ زکوٰۃ تو ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ ہی میں ہو چکی تھی لیکن اس کا مفصل نصاب مقرر نہیں تھا، نیز اموال ظاہرہ[4] کی زکوٰۃ

---

[1] زکوٰۃ کے لغوی معنٰی "نماء" یعنی بڑھوتری کے بھی ہوتے ہیں اس اعتبار سے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہو کہ زکوٰۃ سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

[2] اور زکوٰۃ کی اصطلاحی و شرعی تعریف یہ ہے "تملیک جزءٍ مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص للہ تعالیٰ"۔ (اللباب ج ۱ ص ۱۳۹) ۔ اور صاحبِ "تنویر" نے اس طرح تعریف کی ہے "ہی تملیک جزء مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاہ مع قطع المنفعۃ عن الملّک من کل وجہ للہ تعالیٰ"۔ تنویر الابصار مع الدر المختار علی ہامش ردّ المحتار (ج ۲ ص ۲ و ۳ و ۴) کتاب الزکوٰۃ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) کتاب الزکوٰۃ وقول اللہ تعالیٰ "واقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ" ۱۲ م

[4] کسی مال کے اموال ظاہرہ میں سے ہونے کیلئے دو امور ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ ان اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کیلئے مالکان کے نجی مقامات کی تفتیش کرنی نہ پڑے۔ دوسرے یہ کہ وہ اموال حکومت کے زیر حمایت ہوں۔ جہاں یہ دو باتیں نہ پائی جائیں ایسے اموال کو اموال باطنہ کہا جائے گا۔ (البلاغ ج ۱۵ شمارہ ۹ رمضان المبارک ۱۴۰۱ھ "ذکر و فکر" ص۔)

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے بارے میں تفصیلی بحث آگے متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حکومت کی طرف سے وصول کرنے کا کوئی انتظام نہ تھا، کیونکہ حکومت ہی قائم نہ تھی، البتہ مدینہ طیبہ میں فرضیت زکوٰۃ کیلئے نصاب مقرر کیا گیا اور اس کی تفصیلی مقادیر مقرر کی گئیں[1] اس کی دلیل یہ ہے کہ سورۂ مزمل میں "وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ"[2] موجود ہے حالانکہ سورۂ مزمل مکہ مکرمہ کی بالکل ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔ اسی طرح بعض دوسری مکی سورتوں میں انفاق کا حکم نیز ترک انفاق پر وعید موجود ہے مثلاً "وَفِیْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ"[4] اور "اَلَّذِیْنَ هُمْ یُرَآءُوْنَ وَیَمْنَعُوْنَ الْمَاعُوْنَ"[6] البتہ مدینہ طیبہ میں یہ آیت نازل ہوئی "خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا"[8]

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نصاب وغیرہ کی تحدید کونسے سن میں ہوئی؟

---

[1] کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۵۹) ۱۲ م

[2] یہ سورۂ مزمل کی آخری آیت ہو رقم ۲۰ ۱۲ م

[3] قال العلامۃ الآلوسیؒ: مکیۃ کلہا فی قول الحسن وعکرمۃ وعطاء وجابر وقال ابن عباس وقتادۃ کما ذکر الماوردی الاآیتین منہا "واصبر علی ما یقولون" والتی تلیہا۔ وحکی فی البحر عن الجمہور انہا مکیۃ الا قولہ تعالیٰ "ان ربک یعلم" الی آخرہا۔ وتعقبہ الجلال السیوطی بعد ان نقل الاستثناء عن حکایۃ ابن الفرس بقولہ: ویردہ ما اخرجہ الحاکم عن عائشۃ ان ذلک نزل بعد نزول صدر السورۃ بسنۃ وذلک حین فرض قیام اللیل فی اول الاسلام قبل فرض الصلوات الخمس" تفسیر روح المعانی، المجلد الخامس عشر، الجزء التاسع والعشرون (ص ۱۱۴ و ۱۱۵) سورۃ المزمل ۱۲ م

[4] سورۂ ذاریات آیت ۱۹ پ ۲۶۔ ۱۲ م

[5] ای نصیب وافر یستوجبونہ علی انفسہم تقرباً الی اللہ عز وجل واشفاقاً علی الناس۔ فہو غیر الزکوٰۃ کما قال ابن عباس ومجاہد وغیرہما۔ روح المعانی المجلد الرابع عشر الجزء السابع والعشرون (ص ۹) سورۃ الذاریات رقم ۱۹ ۱۲ مرتب

[6] سورۃ الماعون آیت ۶ و ۷ پ ۳۰۔ آیت مذکورہ میں لفظ "ماعون" سے مراد زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ کو ماعون اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ مقدار کے اعتبار سے نسبۃً بہت قلیل ہے یعنی صرف چالیسواں حصہ۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ جمہور مفسرین نے اس آیت میں ماعون کی تفسیر زکوٰۃ ہی سے کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶ بحوالہ مظہری) ۱۲ مرتب

[7] وکذلک جاء الامر بالزکوٰۃ فی سورۃ الروم والنمل والمؤمنون والاعراف وحم السجدۃ ولقمان۔ وجمیع ہذہ السور مکیۃ ولکن الزکوٰۃ فی مکۃ کانت مطلقۃ من النصاب وغیرہ کما فی تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) فی تفسیر سورۃ "المؤمنون" ثم جاء تحدید النصاب والجبایۃ من طریق الحکومۃ بالمدینۃ ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم

[8] سورۂ توبہ آیت ۱۰۳ پ ۱۱، لیس المراد من الصدقۃ الصدقۃ المفروضۃ اعنی الزکوٰۃ۔ کذا فی روح المعانی المجلد ۶ الجزء ۱۱ سورۃ التوبہ ۱۲ م

اس کے بارے میں علامہ نوویؒ کا خیال یہ ہے کہ وہ سنہ ۲ھ میں صوم رمضان سے پہلے ہوئی[1] لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے[2] نسائیؒ، ابن ماجہؒ وغیرہ کے حوالہ سے حضرت قیس بن سعد بن عبادہؓ کی روایت نقل کی ہے کہ "امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقۃ الفطر قبل ان تنزل الزکاۃ ثم[3] نزلت فریضۃ الزکاۃ فلم یأمرنا ولم ینہنا ونحن نفعلہ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقۃ الفطر کی فرضیت زکوٰۃ سے پہلے ہوئی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رمضان کے روزے بھی زکوٰۃ سے پہلے فرض ہو چکے تھے کیونکہ صدقۃ الفطر کا تعلق صیام رمضان[4] ہی سے ہے (لہٰذا سنہ ۲ھ میں صوم رمضان سے قبل زکوٰۃ اور اس کے نصاب وغیرہ کی فرضیت[5] کا قائل ہونا درست نہیں)۔ دوسری طرف علامہ ابن اثیرؒ نے اپنی تاریخ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت سنہ ۹ھ میں ہوئی[6] لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے کیونکہ بخاریؒ[7] میں ضمام بن ثعلبہؓ کی حدیث میں یہ الفاظ موجود ہیں "انشدک باللہ آللہ امرک ان تأخذ ھذہ الصدقۃ من اغنیائنا فتقسمھا علی فقرائنا" اور حضرت ضمام بن ثعلبہؓ سنہ ۵ھ[8] میں مدینہ طیبہ آئے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کا انتظام سنہ ۵ھ سے پہلے ہو چکا تھا[9] لہٰذا دلائل سے یہی ثابت

---

[1] اشار الیہ (النوویؒ) فی باب السیر من "الروضۃ"۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

[2] حوالۂ بالا ۱۲

[3] (ج ۱ ص ۳۴۷) کتاب الزکاۃ۔ باب فرض صدقۃ الفطر قبل نزول الزکاۃ ۱۲ م

[4] (ص ۱۳۱) باب صدقۃ الفطر ۱۲ م

[5] غالباً یہ "مستدرک حاکم" کے الفاظ ہیں ورنہ نسائی اور ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "فلما نزلت الزکاۃ لم یامرنا الخ" ۱۲ م

[6] کما نقل فی "الفتح" (ج ۳ ص ۲۱۱) ۱۲ م

[7] (ج ۱ ص ۱۵) کتاب العلم۔ باب القراءۃ والعرض علی المحدث ۱۲ م

[8] لیکن یہ دلیل جب ہی درست ہو سکتی ہے جبکہ ان کا سنہ ۵ھ میں مدینہ طیبہ آنا مانا جائے حالانکہ محققین کی ایک جماعت ان کے سنہ ۹ھ میں مدینہ طیبہ آنے کی قائل ہے (دیکھئے معارف السنن ج ۵ ص ۱۶۵ و ۱۶۶۔ ضمام بن ثعلبہؓ کے مدینہ طیبہ آنے کے سلسلہ میں ہم مزید تحقیق "باب ما جاء اذا ادیت الزکاۃ فقد قضیت ما علیک" کے تحت ذکر کریں گے) اگر اس قول کو اختیار کیا جائے تو علامہ ابن اثیر جزریؒ کے مذکورہ دعوے کی تردید نہ ہو سکے گی۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے نصاب وغیرہ کی فرضیت سنہ ھ کے بعد اور سنہ ھ سے پہلے ہوئی ۔ واللہ اعلم

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ

واضح رہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین رضؓ کے زمانہ میں ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی جاتی تھی[1]، اس عہد مبارک میں اموال ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی لیکن حضرت عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں جب قابلِ زکوٰۃ اموال کی کثرت ہوگئی اور اسلامی فتوحات دور دراز تک پھیل گئیں تو آپؓ نے یہ محسوس فرمایا کہ اگر ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کی گئی تو لوگوں کے پرائیویٹ مکانات ، دکانوں اور گوداموں کی تلاشی لینی ہوگی اور ان کے املاک کی چھان بین کرنی پڑے گی جس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور ان کے محفوظ شخصی مقامات کی نجی حیثیت مجروح ہوگی جس سے فتنے پیدا ہوں گے اس لئے آپؓ نے یہ تفریق قائم فرمادی کہ حکومت صرف اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرے[2] گی اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ مالکان خود ادا کریں ۔

حضرت عثمانؓ کے اس فیصلہ کی تفصیلات امام ابوبکر جصاصؒ نے "احکام القرآن" میں اور علامہ کاسانیؒ نے "بدائع[3]" میں بیان فرمائی ہیں ۔

اس وقت اموالِ ظاہرہ میں مویشی اور زرعی پیداوار کو شامل کیا گیا اور باقی بیشتر اموال نقدی سونا چاندی اور سامان تجارت کو اموال باطنہ قرار دیا گیا ۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا دور آیا تو انہوں نے اس مال تجارت کو بھی اموال ظاہرہ کے حکم میں شمار فرمایا جو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جایا جارہا ہو[4] چنانچہ شہر کے ناکوں پر ایسی چوکیاں مقرر فرمادیں جو ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ موقع پر ہی وصول کرلیں اسی کو فقہاء "من یمر

---

[1] فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۸۷ و ۴۸۸) کتاب الزکاۃ ۱۲م

[2] اس لئے کہ اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے میں یہ مذکورہ مضرت لاحق ہوتی ہے اور نہ حساب کتاب کرنے کیلئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی لینی پڑتی ہے ۱۲ مرتب

[3] (ج ۲ ص ۳۵ و ۳۶) فصل واما بیان من لہ المطالبۃ باداء الواجب فی السوائم والاموال الظاہرۃ ۱۲م

[4] کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے اور اس کا حساب کرنے کیلئے مالکان کے گھروں، دکانوں، اور نجی مقامات کی تلاشی لینی نہیں پڑتی تھی ۱۲م

علی العاشر" سے تعبیر فرماتے ہیں[۱]

اب ہمارے دور میں مسئلہ یہ ہے کہ وہ اموال ظاہرہ کیا کیا ہیں جن سے زکوٰۃ حکومت کی سطح پر وصول کی جاسکتی ہو ؟

زرعی پیداوار اور مویشیوں کا معاملہ تو واضح ہے کہ وہ اموال ظاہرہ میں سے ہیں لیکن اس دور میں بہت سے اموال ایسے ہیں جن کو اموال ظاہرہ قرار دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے مثلاً بینکوں یا دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھی ہوئی رقوم جن سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے گھروں کی تلاشی لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ نقود کو فقہاء کرام نے اموال باطنہ میں[۲] شمار کیا ہے[۳] لہٰذا ان کو اموال ظاہرہ میں کیسے شمار کیا جا سکے ؟

لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ نقود سے فقہاء کی مراد وہ نقود ہیں جن کا حساب کرنے کیلئے لوگوں کے مکانات وغیرہ کی تلاشی لینی پڑے، مطلق نقود مراد نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ خلفاء راشدین سے لیکر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور تک تمام خلفاء کے بارے میں یہ ثبوت موجود ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کی تنخواہوں اور دوسرے باشندوں کو دیے جانے والے وظائف سے ادائیگی کے وقت ہی زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے۔

چنانچہ حضرت صدیق اکبرؓ کے بارے میں موطا[۳] امام مالکؒ میں مروی ہے" وکان

---

[۱] دیکھئے " بدائع الصنائع " (ج ۲ ص ۳۸) فصل واما القدر المأخوذ مما یمر بہ التاجر علی العاشر۔ نیز دیکھئے " ہدایہ " (ج ۱ ص ۱۹۶) باب فیمن یمر علی العاشر ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں " ومن مر علی عاشر بمائۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزلہ مائۃ اخری قد حال علیہ الحول لم یزک التی مر بہا القلتہ وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۹۸، باب فیمن یمر علی العاشر)

اس سے جہاں نقد روپے کے اموال باطنہ میں سے ہونے کا پتہ چلتا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نقد روپیہ وغیرہ صرف اس وقت تک اموال باطنہ رہتے ہیں جب تک وہ پوشیدہ نجی مقامات پر مالکان کے زیر حفاظت ہوں۔ کما سیأتی تفصیلہ فی المتن ۱۲ مرتب

[۳] (ص ۲۰۷) کتاب الزکاۃ، الزکاۃ فی العین من الذہب والورق ۱۲ م

ابوبکر الصدیقؓ إذا أعطی الناس اعطیاتھم سأل الرجل ھل عندك من مال وجبت علیك فیہ الزکاۃ ؟ فان قال : نعم ، اخذ من عطائہ زکوٰۃ ذلك المال ، وان قال لا ، سلم الیہ عطاءہ ولم یأخذ منہ شیئاً۔[1]

اسی قسم کا معاملہ مصنّف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے۔

پھر حضرات شیخینؓ کے بارے میں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے دور میں اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی اس لئے وہ ہر قسم کے اموال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے، لیکن حضرت عثمان غنیؓ جنھوں نے یہ تفریق قائم فرمائی تھی اور نقود کو اموال باطنہ قرار دے کر ان کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کرنی چھوڑ دی تھی خود ان کے بارے میں موطأ امام مالکؒ میں مروی ہے "عن عائشۃ بنت قدامۃ عن ابیھا انہ قال کنت اذا جئت عثمان بن عفان اتقبض عطائی سألنی ھل عندك من مال وجبت فیہ الزکوٰۃ ؟ قال فان قلت نعم اخذ من عطائی زکاۃ ذلك المال وان قلت لا دفع الیّ عطائی"[2]

---

[1] (ج ۳ ص ۱۸۴، ما قالوا فی العطاء اذا اخذ) عن عبد الرحمٰن بن عبد القاری وکان علی بیت المال فی زمن عمرؓ مع عبید اللہ بن الارقم فاذا خرج العطاء جمع عمر اموال التجارۃ فحسب عاجلھا وآجلھا ثم یاخذ الزکوٰۃ من الشاھد والغائب ۱۲ مرتب

[2] (ص ۲۷۲) الزکوٰۃ فی العین من الذھب والورق، ومصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۷۷، رقم ۷۰۲۹) باب لاصدقۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول ۱۲ مرتب

[3] استاذ محترم دام اقبالہم "البلاغ" (جلد ۱۵ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۰۱ھ ذکر و فکر "بینکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ کا مسئلہ") میں لکھتے ہیں کہ "بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ میں بھی تنخواہ سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا البتہ ان کے بارے میں بصراحت ملتی ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کے اموال باطنہ کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے جن کی تنخواہیں یا وظائف بیت المال سے جاری ہوں، دوسرے لوگوں کی نہیں" اھ ____ لیکن احقر مرتب کو حضرت علیؓ سے متعلقہ کوئی روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی۔

موطأ امام مالکؒ (۲۷۳، الزکوٰۃ فی العین من الذھب والورق) میں حضرت معاویہؓ کا بھی یہ عمل مروی ہے ۱۲ مرتب

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مصنفؒ[1] ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "کان ابن مسعود یزکی عطیاتھم من کل الف خمسة وعشرین" یعنی حضرت ابن مسعودؓ لوگوں کی تنخواہوں کی زکوٰۃ (اس حساب سے) وصول فرمایا کرتے تھے کہ ہر ہزار پر پچیس وصول کر لیتے تھے۔ بلکہ مصنفؒ[2] ابن ابی شیبہ میں اس دور کے تمام امراء کا یہی طریقہ بیان کیا گیا ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ میں اگرچہ اموال ظاہرہ و باطنہ کی تفریق قائم ہو چکی تھی لیکن ان کے بارے میں بھی مروی ہے "عن[3] جعفر بن برقان ان عمر بن عبد العزیز کان اذا اعطی الرجل عطاءہ او عمالتہ اخذ منہ الزکوٰۃ"[4]

ان تمام روایات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جن نقود پر حکومت کو تلاشی کے بغیر اطلاع ہونا ممکن ہو وہ اموال باطنہ میں شامل نہیں ہیں بلکہ ان سے حکومت زکوٰۃ وصول کر سکتی ہے[5]۔

ایک[6] اعتراض اور اس کا جواب

بینکوں اور دوسرے مالیاتی اداروں کی رقوم پر ایک اشکال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب کوئی شخص بینک میں رقم رکھواتا ہے تو شرعاً وہ رقم بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہے امانت نہیں، اسی لئے وہ بینک پر مضمون بھی ہوتی ہے، اور اس پر زیادتی وصول کرنا سود ہوتا ہے، اور جب کسی شخص نے کوئی رقم کسی دوسرے فرد یا ادارہ کو بطور قرض دیدی تو اب اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب وہ رقم اسے وصول ہو جائے، اس سے پہلے زکوٰۃ واجب الاداء نہیں۔ لہٰذا بینک اکاؤنٹس

لہ (ج ۳ ص ۱۸۴، ما قالوا فی العطاء اذا اخذ) ۱۲م

لہ (ج ۳ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) عن ابن عون عن محمد قال: رأیت الامراء اذا اعطوا العطاء زکوٰۃ ۱۲ مرتب

لہ مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۸۰، رقم ۷۰۳۶) باب لا صدقۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول ۱۲م

لہ مصنف ابن ابی شیبہ میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "عن عمر بن عبدالعزیز انہ کان یزکی العطاء والجائزۃ" یعنی وہ تنخواہوں اور انعامات سے زکوٰۃ وصول فرماتے ہیں (ج ۳ ص ۱۸۵، ما قالوا فی العطاء اذا اخذ) ۱۲م

لہ اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے ملاحظہ فرمائیے "البلاغ" شمارہ رمضان المبارک ۱۴۰۰ھ (ص ۸ تا ص ۱۳) اور شمارہ رمضان المبارک ۱۴۰۱ھ (ص ۷ تا ص ۲۳) ۱۲ مرتب

لہ اس سے متعلقہ تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے البلاغ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۰۰ھ (ص ۱۳ و ۱۴) جلد ۱۴ اور شمارہ شوال ۱۴۰۱ھ (ص ۳ تا ۱۵) ۱۲م

سے زکوٰۃ وضع کرنے پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ زکوٰۃ واجب الاداء ہونے سے پہلے ہی وضع کرلی گئی۔
لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس قرض کی نوعیت ایسی ہے جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے کی رقم حفاظت کی غرض سے اپنے پاس رکھ کر اُسے قرض قرار دیدے تاکہ وہ مضمون ہو جائے ، اس صورت میں اگر وہ ہر سال اس سے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو بظاہر اس کی ادائیگی میں کوئی اشکال نہیں ، اور اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے پاس کسی یتیم کا مال ہوتا تو وہ اسے بطور قرض اپنے پاس رکھتے تھے تاکہ وہ ہلاکت سے محفوظ ہو جائے لیکن ہر سال اس کی زکوٰۃ نکالتے رہتے تھے[1]
آج کل چونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے غفلت عام ہے اس لئے اگر حکومت مالی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرے تو مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے ، احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی یہی تھی ۔

بَابُ مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم فِي مَنْعِ الزَّكٰوةِ مِنَ التَّشْدِيْدِ[a]

عن ابی ذرؓ قال جئت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو جالس فی ظل الكعبة قال: فرانی مقبلاً فقال: هم الاخسرون ورب الكعبة یوم القیمة ، قال: فقلت مالی ؟ لعله انزل فی شیء قال: قلت من هم؟ فداك ابی وامی .

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں[2] کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ ارشاد (هم الاخسرون الخ) حضرت ابوذرؓ کو آتے دیکھ کر نہیں تھا بلکہ غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تارکین زکوٰۃ کے احوال منکشف ہو رہے تھے ۔ اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا اور وہاں بظاہر ایسا کوئی نہ تھا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گفتگو کر رہا ہو ، حضرت ابوذرؓ نے جب آپ کا یہ فرمان سُنا تو انہیں اندیشہ ہوا کہ شاید مجھ سے کوئی ایسی حرکت صادر ہوئی ہے جس کی بنا پر یہ ارشاد ہوا ہے یا میرے بارے میں کوئی وحی نازل ہوئی ہے ، جب ان سے صبر نہ ہو سکا تو بے اختیار ہو کر پوچھا " من هم ؟ فداك ابی وامی ؟ یعنی " اخسرون " سے کون سے لوگ مراد ہیں ؟

---

[1] ملاحظہ ہو مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۹۸ و ۹۹ ، باب لا زکوٰۃ الا فی الناض ـــــــ رقم ۷۰۰۸ تا ۷۰۱۱) ۱۲
[2] الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۱) ۱۲ م
[a] شرح باب از مرتب ۱۲

"فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ھُمُ الأکثرون" یعنی زیادہ مال رکھنے والے،
حضراتِ فقہاء کے نزدیک اس سے "صاحبِ نصاب" مراد ہیں۔

"إلا من قال ھکذا وھکذا وھکذا فحثی بین یدیہ وعن یمینہ وعن شمالہ"
مطلب یہ کہ زیادہ مال والے لوگ سراسر خسارے میں ہیں البتہ وہ لوگ جو ہر خیر کے کام میں دل کھول کر
خرچ کرتے ہیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

ثم قال: والذی نفسی بیدہ لا یموت رجل فیدع إبلًا أو بقرًا لم یؤدّ
زکاتھا إلا جاءتہ یوم القیامۃ أعظم ما کانت وأسمنہ تطؤہ بأخفافھا[1] و
تنطحہ[2] بقرونھا کلما نفدت[3] أخراھا عادت علیہ أولاھا حتی یقضی بین الناس"

عن الضحاک بن مزاحم قال: الأکثرون أصحاب عشرۃ آلاف۔"
ضحاک کا مذکورہ قول قاری قرآن سے متعلق ہے کیونکہ ایک روایت میں آتا ہے "من قرأ ألف آیۃ
کتب من المکثرین المقنطرین" اور مکثرین مقنطرین کی تفسیر "أصحاب عشرۃ آلاف درھم"
کے ساتھ کی گئی ہے[4]۔ اس تفسیر کو امام ترمذیؒ نے اصحاب اموال سے بھی متعلق قرار دے دیا اور اسی
مناسبت سے حدیث باب میں "الأکثرون" کی تفسیر بھی "أصحاب عشرۃ آلاف درھم" سے
کر دی۔ فایراد الترمذی ھذا التفسیر ھھنا للمناسبۃ ضعیفۃ[5]۔ اور صحیح وہی ہے کہ "الأکثرون"
سے اصحابِ نصاب مراد ہیں خواہ وہ "عشرۃ آلاف درھم" کے مالک ہوں یا نہ ہوں۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] جمع خف: اونٹ اور شتر مرغ کی ٹاپ ۱۲م
[2] (ف، ض) بیل وغیرہ کا سینگوں سے مارنا ۱۲م
[3] نَفِدَ الشیئ: نیست و نابود ہونا ۱۲م
[4] معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲م
[5] دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۲) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲م
[6] کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۳) والکوکب (ج ۱ ص ۲۳۲) فطالعھما إن شئت ۱۲م

※ ※ ※

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَدَّيْتَ الزَّكَاةَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ[عہ]

عن انس قال : كنا نتمنى أن يبتدئ الاعرابي العاقل فيسأل النبي صلى الله عليه وسلم ونحن عنده اذ أتاه اعرابي فجثا بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم "

ان کا نام ضمام بن ثعلبہ ہے . اسی جیسا ایک قصہ بخاری میں طلحہ بن عبیداللہؓ سے بھی مروی ہے ، فرماتے ہیں :[1]
"جاء رجل من اهل نجد ثائر الرأس نسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا فاذا هو يسأل عن الاسلام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : خمس صلوات في اليوم والليلة "

ابن بطالؒ وغیرہ نے دونوں واقعوں کے اتحاد کا دعویٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ "اعرابی" اور "رجل" دونوں کا مصداق ضمام بن ثعلبہؓ ہیں اور واقعہ ایک ہی ہے لیکن علامہ قرطبیؒ نے اس کی تردید کی ہے اور دونوں واقعوں کو مستقل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ دونوں واقعوں کا سیاق ، سوالات اور طرز سوال مختلف ہے لہٰذا ان کے اتحاد کا دعویٰ کرنا تکلف بارد ہے . حافظ ابن حجرؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے[2] . واللہ اعلم .

"فقال : يا محمد ! إن رسولك أتانا فزعم لنا أنك تزعم أن الله أرسلك قال النبي صلى الله عليه وسلم : نعم ، قال : فبالذي رفع السماء وبسط الارض ونصب الجبال آلله أرسلك ؟ (إلى ....) إن رسولك زعم لنا أنك تزعم أن علينا الحج إلى بيت الله من استطاع اليه سبيلاً " فقال النبي صلى الله عليه وسلم : نعم " اس روایت میں حج کے تذکرہ کی وجہ سے ایک اشکال پیش آتا ہے کہ حج ۶ھ یا ۹ھ میں فرض ہوا ، جبکہ ضمام بن ثعلبہؓ کی آپ کی خدمت میں حاضری ۵ھ میں ہوئی . اب اگر روایت میں "رجل" کا مصداق ضمام بن ثعلبہؓ کو نہ قرار دیا جائے تب تو کوئی اشکال نہیں (اور یہی زیادہ بہتر ہے) اور اگر انہی کو اس کا مصداق قرار دیا جائے تو یہی کہا جائے گا کہ ضمام بن ثعلبہؓ کی آپ کی خدمت میں حاضری ۵ھ میں نہیں بلکہ ۹ھ میں ہوئی ہے . چنانچہ ابن اسحاقؒ ، ابو عبیدہؒ ،

---

[1] (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الایمان ، باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۲ م

[2] و [3] دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۵) ۱۲ م

[عہ] شرح باب از مرتب ۱۲

اور طبریؒ نے اسی پر جزم کیا ہے اور "حافظینؒ" نے بھی اس کو متعدد وجوہ سے اختیار کیا ہے، واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک حج کی فرضیت سنہ ۹ھ میں ہوئی۔[1]

قال: فبالذی أرسلك آللہ أمرك بهذا؟ قال: نعم، فقال: والذی بعثك بالحق لا أدع منهن شيئا ولا أجاوزهن، ثم وثب، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ان صدق الأعرابی دخل الجنة۔ یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں سنن رواتب (مؤکدہ) کا کوئی ذکر نہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ سنن مؤکدہ کے ترک پر آدمی گنہگار نہ ہو؟

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں یہ اس اعرابی کی خصوصیت تھی کہ اس کے حق میں سنن مؤکدہ نہیں کی گئیں، دوسروں کے لئے یہ حکم نہیں۔ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ "لا أدعهن" سے مراد ہے "لا أدعهن مع أداء السنن من غير تغيير في الصفة والهيئة" لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں اس تاویل کی تردید بخاری کی روایت سے ہو رہی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں "والذی أكرمك بالحق لا أتطوع شيئا ولا أنقص مما فرض اللہ علی شيئا، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أفلح ان صدق أو (قال) دخل الجنة ان صدق"[2]۔ اس اشکال کے جواب کیلئے اور بھی تاویلات کی گئی ہیں۔[3]

پھر یہ بھی اشکال ہوتا ہے کہ روایت میں اور بھی بہت سے احکام کا ذکر نہیں ہے مثلاً فرضیت وضو وغیرہ، فكيف يكون ناجيا مع ترك الفرائض۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کے متعدد طرق میں بہت سے

---

[1] ان تمام باتوں کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۴ تا ۱۶۶) ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان ۱۲ م

[3] ابن عربی مالکیؒ نے اصل اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اعرابی کے کلام سے یہ سمجھے کہ اس کا مقصد اصول اسلام کے بارے میں سوال کرنا ہے اس لئے آپ نے اسی کے مطابق جواب دیا اور آپ کو اس بات کا یقین تھا کہ جب وہ ان بڑے بڑے امور پر عمل کرے گا تو سنن رواتب وغیرہ اس کے لئے آسان ہو جائیں گی اور فرائض پر عمل کی برکت سے سنن کی بھی توفیق ہو جائے گی ـــــ عارضة الأحوذی شرح سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۰۰)۔ فتأمل۔ ۱۲ مرتب

٭٭٭

احکامات کا بھی تذکرہ [1] ہے ۔ لہٰذا کوئی اشکال نہیں ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكٰوةِ الذَّهَبِ وَالْوَرِقِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد عفوت عن صدقۃ [2] الخیل والرقیق فھاتوا صدقۃ الرقۃ من کل اربعین درھما درھم [3] ولیس فی تسعین ومائۃ شئ فاذا بلغت مائتین ففیھا خمسۃ دراھم : اس پر اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے ۔ پھر اکثر علماء ہند نے دوسو درہم کو ساڑھے باون تولہ چاندی کے مساوی قرار دیا ہے البتہ حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اور بعض دیگر علماء لکھنؤ کی تحقیق یہ ہے کہ دوسو درہم صرف چھتیس تولے ساڑھے پانچ ماشے کے برابر ہیں ۔

اس اختلاف کی بناء یہ ہے کہ علامہ لکھنویؒ نے ایک درہم کو دو ماشہ ڈیڑھ رتی کے مساوی قرار دیا ہے جبکہ جمہور علماء ہند نے اسے تین ماشہ ایک رتی اور ایک بٹہ پانچ رتی (ایک رتی کا پانچواں) کے مساوی قرار دیا ہے ۔

---

[1] چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فاخبرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشرائع الاسلام ، (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم ، باب وجوب صوم رمضان ۔ اس کے ذیل میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں " فدخل فیہ باقی المفروضات بل المندوبات اھ ، اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بعض طرق میں صلۂ رحمی کا بھی ذکر ہے اور بعض میں ادائے خمس کا بھی ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] خیل اور رقیق پر زکوٰۃ کا بیان آگے مستقل باب کے تحت آئے گا ۱۲ مرتب

[3] اس پر اتفاق ہے کہ دوسو درہم سے کم پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں البتہ جب دوسو درہم ہو جائیں تو اس میں پانچ درہم واجب ہیں ، پھر دوسو سے زائد پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ واجب نہیں ، البتہ جب دوسو سے چالیس درہم زیادہ ہو جائیں تو اس وقت ایک درہم اور واجب ہوگا ، اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسو درہم پر بھی پانچ ہی درہم زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور دوسو انتالیس پر بھی پانچ ہی ۔ اس کے برعکس صاحبین کے نزدیک دوسو درہم سے زائد میں بھی اسی کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی لہٰذا دوسو ایک درہم پر ان کے نزدیک پانچ درہم اور ایک درہم کا چالیسواں حصہ واجب ہوگا اور فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے ۔ دیکھئے " معارف السنن " (ج ۵ ص ۱۷۰ و ۱۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس اختلاف کی بنا پر علامہ لکھنویؒ اور جمہور علماء ہند کے نزدیک نصابِ زکوٰۃ کی تفصیل میں کافی فرق پیدا ہو جاتا ہے جس کا اثر اموال سے متعلقہ تمام احکام شرعیہ پر بہت زیادہ پڑتا ہے اس لئے اس مسئلہ کی مفصل تحقیق کی ضرورت تھی ، اس ضرورت کو احقر کے والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے پورا فرمایا اور اپنے رسالہ "ارجح الاقاویل فی اصح الموازین والمکاییل [1]" میں جمہور کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ علامہ لکھنویؒ سے اس معاملہ میں تسامح ہوا ہے اور غلطی کا منشا یہ ہے کہ فقہاءؒ کی تصریح کے مطابق ایک درہم ستر دم بریدہ اور غیر مقشورہ جَو کا ہوتا ہے ۔ علامہ لکھنویؒ نے غالباً ستر جَو کا وزن ایک ساتھ کرنے کے بجائے جَو کے چار دانوں کا ایک مرتبہ وزن کیا اور انہیں ایک رتی کے برابر پاکر آگے حساب لگالیا [2] اور یہیں سے غلط فہمی کی ابتدا ہوئی ۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر چار جَو کا وزن کیا جائے تو اس میں اور رتی میں اتنا خفیف فرق ہوتا ہے کہ اس کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا لیکن ستر جَو تک پہنچ کر وہ معمولی سا فرق کافی زیادہ ہو جاتا ہے چنانچہ اگر ستر جَو کا ایک ساتھ وزن کیا جائے تو یہ فرق ظاہر اور بیّن ہو جاتا ہے ۔ حضرت والد ماجدؒ فرماتے ہیں کہ "میں نے پوری احتیاط کے ساتھ ستر جَو کا وزن کیا کہ حسب تصریح فقہاء جَو بھی متوسط لئے جو سب دُم بُریدہ اور غیر مقشورہ تھے ان کا خود بھی چند بار وزن کیا اور متعدد صرّافوں سے وزن کرایا تو انہیں میں نے جمہور علماء ہند کے قول کے موافق پایا ، لہٰذا جمہور کی تحقیق ہی مفتیٰ بہا اور راجح ہے [3] واللہ اعلم ۔

---

[1] جو "اوزانِ شرعیہ" کے نام سے معروف ہے اور مستقلاً نیز "جواہر الفقہ" (ج ۱ ص ۵۰۴ تا ۴۲۹) کا جزء بنکر بھی شائع ہو چکا ہے ۱۲ م

[2] حالانکہ نفس الامر میں ایک رتی کا وزن نہ پورے چار جَو ہے نہ پورے تین جَو ، بلکہ چار سے کسی قدر کم ہے اور تین سے کسی قدر زیادہ ۔ دیکھئے "اوزانِ شرعیہ" (ص ۱۰) ۱۲ م

[3] اسی طرح دینار کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ وہ ایک مثقال سونے کے مساوی ہوتا ہے لیکن پھر مثقال کی مقدار میں اختلاف ہے ۔ جمہور علماء ہند کے نزدیک ایک مثقال ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے جبکہ علامہ لکھنویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ ایک مثقال تین ماشہ ایک رتی کا ہوتا ہے ۔ اس بارے میں بھی جمہور کی تحقیق راجح ہے تفصیل کے لئے دیکھئے "اوزانِ شرعیہ" ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

※ ※ ※

بَابُ مَاجَاءَ فِی زَکٰوۃِ الْاِبِلِ وَالْغَنَمِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب کتاب الصدقۃ فلم یخرجہ الی عمالہ حتی قبض فقرنہ بسیفہ، فلما قبض عمل بہ ابوبکر حتی قبض وعمر حتی قبض وکان فیہ " فی خمس من الابل شاۃ[1] وفی عشر شاتان وفی خمس عشرۃ ثلاث شیاہ وفی عشرین اربع شیاہ وفی خمس وعشرین بنت[2] مخاض الی خمس وثلاثین، فاذا زادت ففیھا بنت[3] لبون الی خمس واربعین، فاذا زادت ففیھا حقۃ[4] الی ستین فاذا زادت ففیھا جذعۃ[5] الی خمس وسبعین فاذا زادت ففیھا ابنتا لبون الی تسعین فاذا زادت ففیھا حقتان الی عشرین ومائۃ الخ " اونٹوں کی زکوٰۃ میں ایک سو بیس (۱۲۰) تک اتفاق[6] ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیثِ باب میں بیان کیا گیا البتہ ایک سو بیس (۱۲۰) کے بعد اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس (۱۲۰) تک دو حقے واجب ہوتے ہیں اور ایک سو بیس سے ایک بھی زائد ہوجائے تو فرض متغیر ہوجائے گا اور ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے اور یہیں سے ان کے نزدیک حساب

---

[1] الضأن یختص بذات الوبر والمعز بذات الشعر، والشاۃ والغنم اعم منہا، ذکراً کان او انثیٰ۔ والکبش للذکر من الضأن والنعجۃ للانثیٰ منہ، والتیس للمذکر من المعز، والعنزۃ لانثاہ ۱۲ مرتب

[2] بنت المخاض من النوق ہی التی تم علیہا الحول ودخلت فی الثانیۃ، ووجہ تسمیتہا ببنت المخاض ان امہا استعدت للمخاض ای الحمل او حملت۔ معارف (ج۵ ص۱۷۳) ۱۲ مرتب

[3] ہی التی تمت لہا سنتان ودخلت فی الثالثۃ۔ ووجہ تسمیتہا ان امہا اصبحت ذات لبن للآخر، معارف (ج۵ ص۱۷۳) ۱۲ مرتب

[4] ہی التی اتی علیہا ثلاث سنین ودخلت فی الرابعۃ، والحقۃ سمیت بہا لاستحقاقہا ان ترکب ویطرقہا الفحل۔ معارف (ج۵ ص۱۷۳) ۱۲ م

[5] ہی فی اصل اللغۃ للفتی من الحیوان والانسان ومن النوق: التی طعنت فی الخامسۃ، وسمیت بہا لانہا تجذع اسنان اللبن ای تقلعہا۔ والمراد فی الکل انثیٰ فانہا التی تجب فی الزکوٰۃ ویجوز الذکر تقویمۃً۔ کذا فی المعارف (ج۵ ص۱۷۳) ۱۲ مرتب

[6] اتفق الائمۃ الاربعۃ علی ہذا القدر مع خلاف فیہ من بعض غیرہم۔ المعارف (ج۵ ص۱۷۳) ۱۲ مرتب

اربعینات اور خمسینات پر دائر ہو جائے گا یعنی اس عدد میں جتنی اربعینات ہوں اُتنی بنت لبون اور جتنی خمسینات ہوں اتنے حِقّے واجب ہوں گے۔ مثلاً ایک سو بیس[۱۲۰] تک باتفاق دو حِقّے تھے اب ایک سو اکیس[۱۲۱] پر تین بنت لبون واجب ہو جائیں گی کیونکہ ایک سو اکیس[۱۲۱] میں تین اربعینات ہیں پھر ایک سو تیس[۱۳۰] پر دو بنت لبون اور ایک حِقّہ واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ عدد دو اربعینات اور ایک خمسین پر مشتمل ہے۔ پھر ایک سو چالیس[۱۴۰] پر دو حِقّے ایک بنتِ لبون (اس لئے کہ یہ عدد دو خمسین اور ایک اربعین پر مشتمل ہے) اور ایک سو پچاس پر تین حِقّے واجب ہوں گے (اس لئے کہ یہ عدد تین خمسینات پر مشتمل ہے)، وعلیٰ ہذا القیاس ہر دس پر فریضہ تبدیل ہوگا۔

امام مالکؒ کا مسلک

امام مالکؒ کا مسلک بھی شافعیہ کی طرح ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ اربعینات اور خمسینات کا یہ حساب امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو اکیس[۱۲۱] ہی سے شروع ہو جاتا ہے جبکہ امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حساب ایک سو تیس سے شروع ہوگا،[۱] یعنی ایک سو انتیس تک دو حِقّے واجب رہیں گے اور ایک سو تیس سے مذکورہ حساب شروع ہوگا اور امام شافعیؒ کی طرح ایک حِقّہ اور دو بنت لبون واجب ہوں گے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب[۲] سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "فاذا زادت علی عشرین ومائة ففی کل خمسین حقة وفی کل اربعین ابنة لبون" ان الفاظ کے ظاہر سے دونوں مسلکوں پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ البتہ اس جملہ کی ایک تفسیر ابوداؤدؒ میں امام زہریؒ سے مروی ہے جو امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے، امام شافعیؒ نے اسی لئے اس کو اختیار کیا ہے۔

---

[۱] وهٰكذا (ای مثل مذهب مالکؒ) مذهب احمدؒ والیه ذهب محمد بن اسحاق وابو عبید وهی روایة ابن الحکم عن مالک وهو قول ابن الماجشون من اصحابه۔ کما فی "بدایة" ابن رشد وغیرها۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۷۵) ۱۲ م

[۲] (ج ۱ ص ۲۲۰ باب فی زکوٰة السائمة)، عن ابن شهاب قال: هذه نسخة کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی کتبه فی الصدقة وهی عند آل عمر بن الخطاب، قال ابن شهاب: اقرأنیها سالم بن عبد اللہ بن عمر فوعیتها علی وجهها وهی التی انتسخ (نقل کرنا) عمر بن عبد العزیز من عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر وسالم بن عبد اللہ بن عمرؓ فذکر (الزهری) الحدیث، قال (الزهری) "فاذا کانت احدی وعشرین ومائة ففیها ثلاث بنات لبون حتی تبلغ تسعا وعشرین ومائة فاذا کانت ثلاثین ومائة ففیها بنتا لبون وحقة الخ" ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

* * *

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ان کے برخلاف یہ ہے کہ ایک سو بیس[۱۲۰] تک دو حقے واجب رہیں گے اس کے بعد استیناف ناقص ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس[۱۴۰] پر دو حقے اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس[۱۴۵] پر دو حقے اور ایک بنتِ مخاض۔ اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حقے واجب ہوں گے۔ اس کو استیناف ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بنتِ لبون نہیں آتی۔ پھر ایک سو پچاس[۱۵۰] کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جاے گی، یہاں تک کہ ایک سو ستر[۱۷۰] پر تین حقے اور چار بکریاں ہوں گی پھر ایک سو پچھتر پر تین حقے اور ایک بنتِ مخاض پھر ایک سو چھیاسی پر تین حقے ایک بنت لبون پھر دو سو پر چار حقے ہو جائیں گے۔ اس کے بعد ہمیشہ استیناف کامل ہوتا رہے گا۔[۱]

حنفیہ کا استدلال حضرت عمرو بن حزمؓ کے صحیفہ[۲] سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو

---

[۱] ومذہب ابی حنیفۃ ہو مذہب الصحابۃ والیہ ذہب سفیان الثوری والنخعی واہل العراق وہو قول ابن مسعود، وذکر السفاقسی: انہ قول عمر رضی اللہ عنہ ولکنہ غیر مشہور عنہ کما فی العمدۃ وقول ابی حنیفۃ روایۃ عن مالک کما ذکرہ الزیلعی فی نصب الرایۃ ـــ واللہ اعلم ـــ اھ کذا فی معارف السنن للبنوری (ج ۵ ص ۱۷۴ و ۱۷۵) ۱۲ مرتب

[۲] سنہ۱۰ھ میں جب یمن کا علاقہ نجران فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشہور صحابی حضرت عمرو بن حزمؓ کو اس کا گورنر بنا کر بھیجا، رخصت کے وقت آپ نے حضرت ابی بن کعبؓ سے چمڑے کے ٹکڑے پر ایک کتاب لکھوا کر ان کے حوالے کی جس میں زکوٰۃ، دیات اور دوسرے بہت سے امور سے متعلق ہدایات درج تھیں، حضرت عمرو بن حزمؓ کے بعد یہ صحیفہ ان کے پوتے ابو بکر بن محمد کے پاس رہا اُن سے مشہور امام حدیث ابن شہاب زہری نے یہ کتاب پڑھ کر اس کی نقل حاصل کی۔ چنانچہ امام زہریؒ یہ کتاب بھی درساً پڑھایا کرتے تھے۔ بعد میں یہ کتاب مختلف کتب حدیث کا جزء بن گئی، چنانچہ اس کے اقتباسات مسند احمد، موطا امام مالک، نسائی، دارمی وغیرہ میں زکوٰۃ اور دیات وغیرہ کے ابواب میں متفرق طور پر آئے ہیں۔

دیکھئے "کتابتِ حدیث عہدِ رسالت وعہدِ صحابہ میں" (ص ۸۴ تا ۸۶) بحوالہ طبقات ابن سعد (جلد اول جز ۲ ص ۲۶۷) اور "الوثائق السیاسیۃ" (نمبر ۱۰۵ ص ۱۰۴ تا ۱۰۹) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۱) ذکر حدیث عمرو بن حزم فی العقول۔ وسنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۹ و ۲۱۰ رقم ۲۷۷ و ۲۷۸ و ۲۷۹) کتاب الحدود والدیات، والتلخیص الحبیر (ج ۴ ص ۱۷ رقم ۱۶۸۸) کتاب الجراح، باب مایجب بہ القصاص ۱۲ مرتب عفی عنہ

لکھواکر دیا تھا اس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے " أنھا إذا بلغت تسعين ففيها حقتان الى ان تبلغ عشرين ومائة فإذا كانت أكثر من ذلك ففی كل خمسين حقة فما فضل فإنه يُعاد الى اوّل فريضة الابل "۔[1]

اس میں " فی کل اربعین بنت لبون " کا بھی کوئی ذکر نہیں بلکہ اس میں خمسینات پر مدار ہے، اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سو بیس کے بعد فریضہ لوٹ کر اسی حساب پر چلا جائے گا جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔

حضرت عمرو بن حزمؓ والی روایت پر خصیب بن ناصح کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصیب[2] میں اگرچہ ایک درجہ میں " لین " ہے لیکن ان کی روایت مقبول ہے[3] اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے اس کو " ابوبکرۃ حدثنا ابوعمر الضریر حدثنا حماد بن سلمة " کے طریق سے بھی روایت کیا ہے[4] اس میں خصیب کا واسطہ نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار حماد بن سلمہ[5] پر ہے جو آخر عمر میں مختلط ہوگئے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ مسلم کے رجال میں سے ہیں لہٰذا ان کا تفرد مضر نہیں اور جہاں تک آخر عمر میں مختلط ہونے کا تعلق ہے سو بہت سے حفاظ ثقات کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا[6] لیکن محض اس بات

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۸ و ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکاۃ فی الابل السائمۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] الخصيب بن ناصح الحارثي البصري، صدوق يخطئ، من التاسعة. مات سنة ثمان وقيل سبع ومائتين. سی۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۲۳ رقم ۱۲۵) ۱۲ مرتب

[3] قال الشيخ البنوریؒ : فان الخصيب فيه لين مع انه اخرج له اصحاب السنن ۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۷۸) ۱۲م

[4] طحاوی (ج ۲ ص ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکوٰۃ فی الابل السائمۃ ۱۲م

[5] حماد بن سلمة بن دينار البصري ابو سلمة، ثقة عابد اثبت الناس في ثابت وتغير حفظه بآخره من كبار الثامنة (الطبقة الوسطى من اتباع التابعين)، مات سنة سبع وستين (اخرج رواياته " خت " اى البخاری تعليقاً۔ " م " اى مسلم ۔ " ٤ " اى اصحاب السنن الاربعة) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹۷ رقم ۵۴۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] مثلاً دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹ رقم ۷۸) ترجمۃ احمد بن عبدالرحمٰن بن وہب بن مسلم المصری، اور ترجمۂ خلف بن خلیفۃ بن صاعد الاشجعی (ج ۱ ص ۲۲۵ رقم ۱۴۰) نیز دیکھئے ترجمۂ عبدالرزاق بن ہمام بن نافع الحمیری (ج ۱ ص ۵۰۵ رقم ۱۱۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

کی بنا پر ان کی روایات کو علی الاطلاق رد نہیں کیا جا سکتا چنانچہ ایسے رواۃ کی روایات مقبول ہیں تا وقتیکہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ یہ روایت آخر عمر کی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد اپنی کتاب سے روایت کیا کرتے تھے اور پھر وہ کتاب گم ہو گئی[1]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن سعد چونکہ ثقہ راوی ہیں اس لئے اُن سے کتاب کا گم ہو جانا اور روایت کو حافظے سے بیان کرنا مضر نہیں۔

مختصر یہ کہ اس پر کئے جانے والے تمام اعتراضات بارد ہیں اور یہ روایت بلا شبہ قابلِ استدلال ہے[2]۔

طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابن مسعودؓ[3] اور حضرت

---

[1] عبداللہ بن احمد بن حنبلؒ نقل کرتے ہیں، قال: سمعت ابی یقول: ضاع کتاب حماد بن سلمة، فکان یحدثہم عن حفظہ فہذہ قصتہ؛ نیز امام احمدؒ عفانؒ سے نقل کرتے ہیں' قال: قال حماد بن سلمة: استعار منی حجاج الاحول کتاب قیس فذہب الی مکة فقال: ضاع (سنن کبریٰ بیہقی ج ۴ ص ۹۴ و ۹۵) تحت باب تفسیر اسنان الابل. کتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب

[2] قال الحافظ: وہو کتاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعمرو بن حزمؓ مشہور، قد رواہ مالکؒ والشافعیؒ عنہ، وقد صحح الحدیث بالکتاب المذکور جماعة من الائمة، لا من حیث الاسناد، بل من حیث الشہرة. فقال الشافعیؒ فی رسالتہ: لم یقبلوا ہذا الحدیث حتی ثبت عندہم انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم. وقال ابن عبد البر: ہذا کتاب مشہور عند اہل السیر معروف ما فیہ عند اہل العلم معرفة یستغنی بشہرتہا عن الاسناد، لانہ اشبہ التواتر فی مجیئہ لتلقی الناس لہ بالقبول والمعرفة. قال: ویدل علی شہرتہ ماروی ابن وہب عن مالک عن اللیث بن سعد عن یحیی بن سعید عن سعید بن المسیب قال: وجد کتاب عند آل حزم یذکرون انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم. وقال العقیلی: ہذا حدیث ثابت محفوظ الا انا نری انہ کتاب غیر مسموع عمن فوق الزہری. وقال یعقوب بن سفیان: لا اعلم فی جمیع الکتب المنقولة کتابا اصح من کتاب عمرو بن حزم ہذا، فان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین یرجعون الیہ ویدعون رأیہم. وقال الحاکم: قد شہد عمر بن عبد العزیز وامام عصرہ الزہری لہذا الکتاب بالصحة، ثم ساق ذلک بسندہ الیہما — کذا فی التلخیص الحبیر (ج ۴ ص ۱۰ و ۱۸ تحت رقم ۱۶۸۹) کتاب الجراح. باب مایجب بہ القصاص ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] عن خصیف عن ابی عبیدہ وزیاد بن ابی مریم عن عبداللہ بن مسعودؓ انہ قال فی ذلک فی الابل (باقی حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

علیؓ کے آثار مروی ہیں جن میں نصاب کی تفصیل مسلکِ احناف کے عین مطابق مذکور ہے یہ آثار موقوف

... زادت علی تسعین ففیہا حقتان الی عشرین ومائۃ فاذا بلغت العشرین ومائۃ استقبلت الفریضۃ بالغنم فی کل خمس شاۃ ، فاذا بلغت خمساً وعشرین ففرائض الابل ، فاذا کثرت الابل ففی کل خمسین حقۃ ۔

شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۹) کتاب الزیادات ، باب الزکوٰۃ فی الابل السائمۃ ۔

اس اثر کا حاصل یہ ہے کہ ایک سو بیس پر دو حقے واجب ہوں گے اس کے بعد اضافہ ہونے پر ہر پانچ پر ایک بکری کا اضافہ ہوگا لہذا ایک سو پچیس پر دو حقے ایک بکری ، ایک سو تیس پر دو حقے دو بکری ، ایک سو پینتیس پر دو حقے تین بکری اور ایک سو چالیس پر دو حقے چار بکریاں واجب ہوں گی ۔ پھر جب ایک سو بیس پر پچیس زائد ہو جائیں یعنی عدد ایک سو پینتالیس تک پہنچ جائے اس وقت اونٹوں کا حساب شروع ہوگا اور دو حقے اور ایک بنت مخاض واجب ہوں گے پھر مزید اضافہ ہونے پر خمسینات کا حساب شروع ہوگا اور ایک سو پچاس (جو تین خمسینات پر مشتمل ہے) پر تین حقے واجب ہوں گے اور آئندہ استینافِ کامل ہونے کے بعد ہر پچاس پر ایک حقہ کا اضافہ ہوتا چلا جائیگا ۔

حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے ابن مسعودؓ کی روایت پر تین اعتراض کئے ہیں :

(۱) یہ روایت موقوف ہے ۔

(۲) اس کو روایت کرنے والے دو راوی ابو عُبیدہ و زیادؒ اور ابن مسعود کے درمیان انقطاع ہے ۔

(۳) وخصیف غیر محتج بہ ــــــ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۴۵) باب صدقۃ السوائم ، فصل فی الابل

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک روایت کے موقوف ہونے کا تعلق ہے اس کے بارے میں متن میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ غیر مدرک بالقیاس امور میں روایت موقوفہ مرفوعہ کے حکم میں ہوتی ہے ــــــ اور اگلے دو اعتراض کا جواب علامہ بنوریؒ نے اس طرح دیا ہے :-

وخصیف وثقہ ابن معین وابو زرعۃ وغیرہما ۔ کما فی المیزان ، واثبت بعضہم سماع ابی عبیدۃ عن ابیہ (ابن مسعودؓ) وبأن سِنہ یحتملہ ، فالاسناد حسن ان لم یکن صحیحاً ــــــ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۷۹)

نیز ابراہیم نخعیؒ کے اثر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے " اذا زادت الابل علی عشرین ومائۃ ردت الی اول الفرض ۔

شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۹) باب الزکوٰۃ فی الابل السائمۃ ــــــ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ــــ حاشیہ صفحہ ہذا ــــ

لہ سفیان عن ابی اسحاق عن عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ قال : اذا زادت علی عشرین ومائۃ یستقبل بہا الفریضۃ ۔
اخرجہ ابو عبید فی کتاب الاموال ص ۳۶۲ (کذا نقل فی " بغیۃ الالمعی فی تخریج الزیلعی " ج ۲ ص ۳۴۵)

بھی مرفوعہ کے درجہ میں ہیں کیونکہ یہ مقادیر شرعیہ کا معاملہ ہے جو غیر مدرک بالقیاس ہوتے ہیں اور ایسے امور میں قول صحابی حدیثِ مرفوع کا درجہ رکھتا ہے۔

پھر خاص طور سے حضرت علیؓ کا اثر اس لئے اہمیت رکھتا ہے کہ صحیحین کی روایت کے مطابق ان کے پاس احادیثِ نبویہ (علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) کا ایک صحیفہ موجود تھا[1] جو ان کی تلوار کی قراب[2] (نیام) میں رہتا تھا، جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دوسرے امور[3] کے

وابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۲۵، من قال اذا زادت علی عشرین ومائۃ استقبل بہا الفریضۃ) والبیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۴ ص ۹۲، کتاب الزکوٰۃ، باب ذکر روایۃ عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ بخلاف ما مضی الخ) کلہم من طریق ابی اسحاق عن عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ۔

یہ اثر بھی غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہے۔

امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ شریک "ابو اسحاق عن عاصم بن ضمرۃ عن علی" کے طریق سے اس کے برخلاف نقل کرتے ہیں "قال اذا زادت الابل علی عشرین ومائۃ ففی کل خمسین حقۃ وفی کل اربعین بنت لبون"۔ بیہقی (ج ۴ ص ۹۲، باب ذکر روایۃ عاصم بن ضمرۃ الخ)

شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سفیان شریک کے مقابلہ میں احفظ ہیں، لہٰذا پہلی روایت راجح ہے، اس کے علاوہ سفیان اور شریک کی روایت میں تعارض بھی نہیں لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔ عدم تعارض کی توجیہ کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۹۸، باب صدقۃ السوائم) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] اس صحیفہ سے متعلق تفاصیل کیلئے صحیح بخاری جلد اول کے درج ذیل مقامات ملاحظہ فرمایئے:

(۱) کتاب العلم۔ باب کتابۃ العلم (ص ۲۱)۔ (۲) فضائل المدینۃ، باب حرم المدینۃ (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) (۳) کتاب الجہاد، باب فکاک الاسیر (ص ۴۲۸)۔ (۴) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من درع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعصاہ الخ (ص ۴۳۸) (۵) کتاب الجہاد باب ذمۃ المسلمین وجوارہم واحدۃ یسعی بہا ادناہم (ص ۴۵۰)۔ (۶) کتاب الجہاد، باب اثم من عاہد ثم غدر۔

[2] کما فی صحیح البخاری "وعلیہ سیف فیہ صحیفۃ معلقۃ" (ج ۲ ص ۱۰۸۴، باب ما یکرہ من التعمق والتنازع والغلو فی الدین والبدع کتاب الاعتصام۔ وفی الصحیح لمسلم "وصحیفۃ معلقۃ فی قراب سیفہ" (ج ۱ ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینۃ ودعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہا بالبرکۃ الخ ۱۲ مرتب

[3] مثلاً دیت، فدیہ، قصاص، ذمیوں کے حقوق، ولاء، ومعاہدات کے احکام اور مدینہ کے حرم ہونے کی تفصیلات۔ ان تمام کے لئے پچھلے حوالے ملاحظہ فرمایئے نیز دیکھئے "کتابتِ حدیث" (ص ۷۹) ۱۲ مرتب

علاوہ اسنانؔ الابل کے احکام بھی لکھوائے تھے[۱]، لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ ان کی بیان کردہ تفصیل اسی صحیفے کے مطابق ہوگی۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ مجمل ہے اور حضرت عمرو بن حزمؓ کی روایت مفصّل، لہٰذا مجمل کو مفصل پر محمول کیا جائے گا جس کی وضاحت یہ ہے کہ "فی کل خمسین حقّۃ" حنفیہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق بھی صادق آتا ہے[۲]، البتہ "فی کل اربعین ابنۃ لبون" کا جملہ بظاہر حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ "فی کل اربعین" سے مراد چھتیس سے لیکر انچاس تک کے اعداد ہیں اور اہل عرب کے کلام میں اس قسم کا توسع ہوتا ہے کہ کسور کو لغو کر کے صرف عقود بول دیتے ہیں اس صورت میں یہ استیناف کامل کا بیان ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک استیناف کامل میں چھتیس سے انچاس تک بنت لبون واجب ہوتی ہے، اس توجیہ[۳]

---

[۱] کما فی البخاری "فنشرہا (ای فتح الصحیفۃ)، فاذا فیہا اسنان الابل" (ج ۲ ص ۱۰۸۴) کتاب الاعتصام، باب مایکرہ من التعمق والتنازع الخ۔ وفی الصحیح لمسلم "فیہا اسنان الابل (ج ۱ ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینۃ الخ ۱۲ مرتب۔

[۲] وقال (الحافظ) فی (الفتح) ج ۶ ص ۱۵۰، فیہا (ای فی صحیفۃ علی) بیان المصارف۔ (المعارف ج ۵ ص ۱۸۱) مزید ملاحظہ فرمایئے صحیح بخاری میں محمد بن الحنفیہ کی روایت (ج ۱ ص ۴۳۸) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من درع النبی صلی اللہ علیہ وسلم

[۳] اس لئے کہ ایک سو پچاس (۱۵۰) کے عدد پر (جو کہ تین خمسینات پر مشتمل ہے) حنفیہ کے نزدیک تین حقّے واجب ہیں اور استیناف کامل ہونے کے بعد دو سو (۲۰۰) پر (جو چار خمسینات پر مشتمل ہے) چار حقّے واجب ہوتے ہیں، علیٰ ہذا القیاس ہر اگلے خمسین پر حنفیہ کے نزدیک ایک حقّہ بڑھ جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ "فی کل خمسین حقّۃ" حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] لیکن اس توجیہ پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ "فی کل اربعین ابنۃ لبون" ایک سو بیس (۱۲۰) تک کی زکوٰۃ بیان کرنے کے متصلاً بعد آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک کے عدد کے ساتھ بھی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک استینافِ ناقص ہوتا ہے جس میں بنت لبون ہی نہیں آتی جس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ توجیہ ایک سو پچاس (۱۵۰) کے بعد والے استینافِ کامل میں تو جاری ہوسکتی ہے لیکن ایک سو بیس (۱۲۰) سے ایک سو پچاس (۱۵۰) تک کے استیناف ناقص میں جاری نہیں ہوسکتی جبکہ روایت کا ظاہر اس کو ایک سو بیس کے بعد کے تمام اعداد کے ساتھ متعلق قرار دے رہا ہے ..... ؟

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر نظر میں "فی کل اربعین ابنۃ لبون" کا تعلق ایک سو بیس کے بعد کے تمام اعداد سے ہے لیکن درحقیقت اس کا تعلق ایک سو پچاس کے بعد کے استیناف کامل کے ساتھ ہے، یہی وجہ ہو کہ اس کو ہم نے مجمل مان کر

کے بعد " فی کل اربعین ابنۃ لبون " کا جملہ بھی مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہو جاتا ہے اور جمع بین الروایات کیلئے ایسا کرنا ضروری ہے ۔

اس تاویل پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابوداؤدؒ کی روایت میں صراحت کے ساتھ شافعیہ کی بیان کردہ تفصیل مذکور ہے ، چنانچہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں " فاذا کانت إحدی وعشرین ومائة ففیها ثلاث بنات لبون حتی تبلغ تسعاً وعشرین ومائة فإذا كانت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقة حتى تبلغ تسعًا وثلاثين ومائة الخ " لہٰذا ابوداؤد کی روایت ترمذی کی روایت کیلئے مفسّر سمجھی جائے گی ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تفسیر راوی کا اِدراج ہے جو حجت نہیں ۔ واللہ اعلم

لہ (ج۱ ص ۲۲۰) باب فی زکوٰۃ السائمۃ ۱۲ م

لہ قال الشیخ (الانورؒ) ولکنی اقول : ان الزیادۃ مدرجۃ من الراوی فانہ لو کان ہذا متن کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکیف لم یعتن بہ البخاری والترمذی ولم یرویاہ تماما ؟ ویؤید ذلک انہ لما رواہ الدارقطنی فی " سننہ " بہذا التفصیل ، فقال فی اولہ : وہذا کتاب تفسیرہا لا یؤخذ فی شئی من الابل الصدقۃ حتی یبلغ خمس ذود ، الآن ذکر فیہ مثل ما فی حدیث ابی داؤد من الزیادۃ ، فلا بد ان یقال : انہ من ادراج الراوی ولا حجۃ فی مثلہ اھ وراجع لمزید التفصیل معارف السنن (ج۵ ص ۱۸۲ و ۱۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ قال الشیخ البنوریؒ : ثم بعد ہذا البحث والفحص ان کلا من الصورتین (الاولیٰ : الاستیناف الی الاول بعد المائۃ والعشرین کما ہو مذہب ابی حنیفۃ واصحابہ والثوری وکافۃ العراقیین ۔ والثانیۃ عدم الاستیناف کما ہو مذہب الائمۃ الثلاثۃ) تتأدی بہا الفریضۃ وکل ترتیب سائغ (جائز) والمرء مخیر بینہما کما اختارہ الحافظ ابن جریر الطبری حیث قال ، وتخیر بین الاستیناف وعدمہ لورود الاخبار بہما اھ ذکرہ الخطابی فی " المعالم " والنووی فی " شرح المہذب " والبدر العینی فی " العمدۃ " ولأبی بکر الرازی فی " احکام القرآن " وللفخر الزیلعی فی " التبیین " کلام متین فی ترجیح ما اختارہ ابوحنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ ۔ فراجعہما ۔ فمن شاء اخذ بما قال العراقیون ومن شاء اخذ بما اختارہ الحجازیون فنقطع القول بان کلا من الترتیبین ثابت من عہد النبوۃ ، وجری بکل التعامل فی عہد الخلفاء الاربعۃ ، وتعامل السلف فیما بعد ، فلا مساغ لإنکار احد من القولین ۔ فمن العجیب قول بحر العلوم فی " رسائل الارکان " (ص ۱۷۰) : ان الاشبہ ہو قول الشافعی واحمد ، وان حجتہم اقوی من حجۃ الحنفیۃ الخ ـــــ قال الشیخ : ان ما ذہب الیہ ابوحنیفۃ لا شک انہ متوارث من عہد الخلفاء ایضاً ، وای توارث یکون اقوی من شئی جری بہ تعامل علی رضی اللہ عنہ فی عہد خلافتہ وتعامل عبد اللہ بن مسعود بہ فی عہدہ ، ثم اہل العراق قاطبۃ الی سفیان الثوری وابی حنیفۃ رحمہما اللہ ؟ فکیف یقال : ان حجتہم لیست بقویۃ ؟ معارف السنن (ج۵ ص ۱۸۴) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

"ولا یجمع بین متفرق[1] ، ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة[2]" اس جملے کی تشریح میں ائمۂ ثلاثہؒ اور حنفیہؒ کے درمیان اختلاف ہے ۔ اس اختلاف کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قدرے تفصیل کی ضرورت ہے ۔

---

[1] اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ نہی ساعی یعنی عامل کے حق میں ہے ؟ یا مالک کے حق میں ؟ یا دونوں کے حق میں ؟ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نہی ساعی کیلئے ہے کما حکاہ الداؤدی فی کتاب الاموال . نقلہ العینی (ج ۹ ص ۹) باب لایجمع بین متفرق الخ (اور خطابیؒ امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اس نہی کا تعلق ساعی اور مالک دونوں سے ہے ___ عینی (ج ۹ ص ۹) اور مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۴ ص ۱۴۵ ، باب مایجب فیہ الزکوٰۃ) میں امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ یہ نہی مالک کیلئے ہے ۔ اس طرح امام شافعیؒ کی تین روایتیں ہوجاتی ہیں ۔ بہرحال ان کی اصل روایت یہی ہے کہ نہی کا تعلق ساعی سے ہے) ۔ امام مالکؒ کے نزدیک نہی کا تعلق مالک سے ہے (کما فی المعارف ج ۵ ص ۱۸۴) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا تعلق ساعی سے ہے (کما نقل فی عارضۃ الاحوذی ج ۳ ص ۱۱۰) والظاہر من کتب الحنفیۃ ان النہی لہما جمیعًا (المعارف ج ۵ ص ۱۸۵) .

بہرحال حدیث کے خطاب کو اگر مالک سے متعلق قرار دیا جائے تو "جمع" اور "تفریق" کی کیا صورتیں ہونگی اس کی دونوں مثالیں آگے متن میں آرہی ہیں ۔ اور اگر اس خطاب کو ساعی سے متعلق قرار دیا جائے تو "جمع بین متفرق" کی صورت یہ ہوگی کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس بیس بیس بکریاں ہوں ایسی صورت میں ان میں سے کسی پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں مگر ساعی ایسا کرتا ہے کہ ان دونوں کی بکریوں کو جو کہ متفرق تھیں یکجا شمار کرکے چالیسؓ کے مجموعہ پر ایک بکری وصول کرلیتا ہے اس کو روکا جارہا ہے کہ ایسا نہ کرے ۔

اور تفریق بین المجتمع کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر صرف ایک ہی بکری واجب ہوتی ہے مگر ساعی ان کو چالیس چالیس کے تین حصوں میں تقسیم کرکے اس سے تین بکریاں وصول کرتا ہے ایسا کرنا ساعی کے لئے جائز نہیں ہے ۔ واللہ اعلم ۔ وراجع للتفصیل عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۹ و ۱۰) باب لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] قولہ : "مخافۃ الصدقۃ" یہ نہی کی علت ہے ، پچھلے حاشیہ میں کی گئی تشریح کی روشنی میں اس کا تعلق ساعی کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے اور مالک کے ساتھ بھی ، پہلی صورت میں تقدیری عبارت یہ نکلے گی "مخافۃ قلۃ الصدقۃ" یا "مخافۃ ان لاتجب الصدقۃ" یعنی ساعی کو قلت صدقہ کے خوف سے یا عدم وجوب صدقہ کے خوف سے متفرق مال کو جمع نہ کرنا چاہیئے اور مجتمع مال کو متفرق نہ کرنا چاہیئے ۔ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی (باقی حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

ائمۂ ثلاثہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں، بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے۔ مثلاً اگر اسّی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہیں تو زکوٰۃ اسّی بکریوں پر واجب ہوگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ یہ اسّی بکریاں ایک ہی شخص کی ملکیت ہیں، اور چونکہ اسّی بکریوں پر نصاب نہیں بدلتا، بلکہ وہی ایک بکری واجب رہتی ہے جو چالیس پر واجب تھی۔ اس لئے صرف ایک بکری زکوٰۃ میں دینی ہوگی، حالانکہ اگر دونوں کے حصوں کا الگ الگ اعتبار کیا جائے تو ہر شخص کے حصے میں چالیس بکریاں آتی ہیں۔ اس صورت میں ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہونی چاہئے لیکن دونوں کے اشتراک کی وجہ سے ہر شخص سے ایک ایک بکری وصول کرنے کے بجائے مجموعے سے صرف ایک بکری وصول کرلی جائے گی، اور اس سے دونوں کا فریضہ ساقط ہو جائے گا۔

پھر ائمۂ ثلاثہؒ کے نزدیک اس اشتراک کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں، اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو، اس کو "خلطۃ الشیوع"[1] کہا جاتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اشخاص ملکیت میں تو باہم شریک نہ ہوں، بلکہ دونوں کی ملکیتیں جدا جدا ہوں، لیکن دونوں کا باڑا ایک ہو اور ان کی کم از کم چار چیزیں مشترک ہوں، چرواہا، چراگاہ، دودھ دوہنے والا اور بیاہنے والا نر (راعی، مرعیٰ، حالب اور فحل) اس صورت کو "خلطۃ الجوار" کہتے ہیں[2]۔ ائمۂ ثلاثہؒ کے نزدیک "خلطۃ الجوار" کا بھی اسی طرح اعتبار ہے جس طرح

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) "مخافۃ کثرۃ الصدقۃ" یا "مخافۃ وجوب الصدقۃ" یعنی مالک کو کثرت صدقہ کے ڈر سے یا وجوب صدقہ کے ڈر سے جمع بین المتفرق اور تفریق بین المجتمع نہ کرنی چاہئے۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۴) اس سے متعلق کچھ مزید تفصیل آگے متن میں آئے گی ۱۲ از مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] الخلطۃ بالضم الشرکۃ و بالکسر العشرۃ کما فی لسان العرب، والصحیح ہٰہنا بالضم دون الکسر۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۸۵) واضح رہے کہ "خلطۃ الشیوع" کو "خلطۃ الاشتراک" اور "خلطۃ الاعیان" بھی کہا جاتا ہے ۱۲ مرتب

[2] "خلطۃ الجوار" کو "خلطۃ الاوصاف" بھی کہتے ہیں۔ پھر امام احمدؒ کے نزدیک "خلطۃ الجوار" کے اعتبار کے لئے چھ اوصاف میں اشتراک ضروری ہے:

(۱) المسرح (المرعیٰ یعنی چراگاہ، وقیل طریقہ الی المرعیٰ، وقیل الموضع الذی تجتمع فیہ لتسرح)

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

"خلطة الشیوع" کا، چنانچہ "خلطة الجوار" کی صورت میں بھی زکوٰۃ دونوں اشخاص کے مجموعی مال پر واجب ہوگی۔

دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہوجاتی ہے، اور بعض مرتبہ زیادہ ہوجاتی ہے، اب ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ "زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار پیدا کرکے اسے اکٹھا کریں، اور نہ اسے علیحدہ کریں، بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں۔"

---

(۲) المراح (مویشیوں کے رہنے کی جگہ، باڑہ) (۳) المحلب (الاناء الذی یحلب فیہ اللبن۔ ولا یشترط خلط اللبن، وقال ابو اسحاق المروزی یشترط فیحلب احدہما فوق اللبن الآخر، قال صاحب البیان: ہو اصح الوجوہ الثلاثۃ وفی وجہ یشترط ان یحلبا معًا ویخلطا اللبن ثم یقتسماہ) (۴) المشرب (کالبئر والنہر والحوض والعین، او کانت المیاہ مختلفۃ بحیث لا تختص غنم احدہما بشیء) (۵) الفحل (الذکر من الحیوان) (۶) الراعی۔
ومثلہ مذہب مالک مع اختلاف بعض اصحابہ فی مراعاۃ بعضہا او جمیعہا حتی قال بعض اصحابہ باشتراط الراعی والمرعٰی فقط۔

امام شافعیؒ وغیرہ نے خلطۃ الجوار کی تاثیر کیلئے نو شرطیں مقرر کی ہیں "الاتحاد فی المرعٰی" (اگر یہ لفظ مرعٰی بالالف المقصورہ ہو تو اس کے معنی چراگاہ کے ہوں گے ایسی صورت میں اگلی شرط مسرح سے غالباً طریق الی المرعٰی" مراد ہوگا۔ اور اگر یہ لفظ "مَرعیٌّ" بروزن "مرمیٌّ" ہو تو اس کے معنی گھاس اور چارہ کے ہوں گے۔ واللہ اعلم۔ مرتب) والمسرح[۲] والمراح[۳] والفحل[۴] والراعی[۵] والمشرب[۶] والمحلب[۷] والحالب[۸] والکلب[۹]۔
علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں ایک شرط اور بیان کی ہے یعنی "نیۃ الخلطۃ"[۱۰] اس طرح یہ کل دس شرائط ہوجاتی ہیں جن کو علامہ نوریؒ نے دو شعروں میں جمع کر دیا ہے:

مراح ومرعی ثم راع ومحلب ؎ وکلب وفحل ثم حوض وحالب
فہذی ثمان قیل تسع لمسرح ؎ وقصد لخلط زید فیہا فیحسب

ثم ہذہ شروط مختصۃ بخلطۃ الجوار ولتاثیر نفس الشرکۃ فی ایجاب الزکوٰۃ ثلاثۃ شروط اخری "کون الشریکین من اہل الزکوٰۃ، وکون المال المشترک نصابا، ومضی حول کامل علیہما۔

یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۱، باب ما کان من خلیطین فانہما یتراجعان بینہما بالسویۃ) اور معارف السنن [illegible]

مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اسّی) پر صرف ایک واجب ہوگی۔ اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطۃ الشیوع ہے نہ خلطۃ الجوار، زکوٰۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کرلیں تو یہ ناجائز ہے، اور اسی کے بارے میں آپؐ کا ارشاد ہے کہ لَا یُجْمَعُ بَیْنَ مُتَفَرِّقٍ۔

اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو سَو دو[2-2] بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوتی ہیں، اب اگر یہ شرکت کو ختم کرکے آدھی آدھی تقسیم کرلیں تو ہر ایک کے پاس ایک سَو ایک[101] بکریاں ہوں گی، اور ہر شخص کے ذمّے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی، لہٰذا اگر اس غرض کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے کہ زکوٰۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے، اور اسی کے بارے میں آپؐ کا ارشاد ہے: وَلَا یُفَرَّقُ بَیْنَ مُجْتَمِعٍ۔

یہ ساری تفصیل ائمۂ ثلاثہؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔ ائمۂ ثلاثہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر خُلطۃ الشیوع یا خُلطۃ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں مؤثر نہ ہوتے تو جمع و تفریق سے منع نہ کیا جاتا۔

اس کے برعکس حنفیہؒ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے، اور نہ خلطۃ الجوار کا، بلکہ ہر صورت میں زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصّے پر واجب ہوگی، مجموعے پر نہیں۔ چنانچہ اگر اسّی[1] بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ مِلکاً و شیوعاً، خواہ جواراً) تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ واجب ہوگی۔

حنفیہؒ کا استدلال ابوداؤد[1] میں حضرت علی بن معاویہؓ کی مرفوع حدیث سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: "وفی الغنم فی کلّ أربعین شاۃً شاۃٌ، فإن لم یکن إلّا تسع وثلاثون فلیس علیك فیھا شیءٌ"، نیز ابوداؤد ہی کے مذکورہ باب میں حضرت صدیق اکبرؓ کا وہ مکتوب[2] مروی ہے جو انہوں نے حضرت انسؓ کو مصدق بناتے وقت دیا تھا، اس میں الفاظ یہ ہیں کہ "فإن[3] لم تبلغ سائمۃ الرَّجُل أربعین، فلیس فیھا شیءٌ"، ان دونوں احادیث میں انتالیس بکریوں

---

[1] (ج ۱ ص ۲۲۰ و ۲۲۱) باب فی زکوٰۃ السائمۃ ۱۲ م

[2] ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب فی زکوٰۃ السائمۃ ۱۲ م

[3] ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۱۹) ۱۲ م

پر زکوٰۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے، خواہ حالت اشتراک کی ہو یا انفراد کی۔ اب اگر دو آدمیوں کے درمیان اسّی بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائے گی۔ حالانکہ کوئی شخص انتالیس[۳۹] سے زائد کا مالک نہیں، اور اس سے حدیثِ مذکور کے اطلاق کی نفی ہوگی۔

جہاں تک حدیثِ باب کے زیرِ بحث جملے "لا یجمع بین متفرق الخ" کا تعلق ہے حنفیہؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ "کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال کو جمع کرے، اور نہ اکٹھے اموال کو متفرق کرے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدارِ واجب پر کوئی فرق نہ پڑے گا، بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی"۔ گویا حنفیہؒ کے نزدیک تقدیرِ عبارت یوں ہے: "لا یجمع بین متفرق، ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة، فإن ذلك لا یؤثر فی تغییر الزکوٰة"۔

تنبیہ:- یہاں یہ واضح رہے کہ اس حدیث کے تحت "معارف السنن[۱]" میں جو بحث آئی ہے اس سے بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ حنفیہؒ کے نزدیک خُلطة الشیوع معتبر ہے، خُلطة الجوار معتبر نہیں، گویا ائمہ ثلاثہؒ سے حنفیہؒ کا اختلاف صرف خُلطة الجوار میں ہے، خُلطة الشیوع میں نہیں۔ لیکن یہ بات درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عطاءؒ اور حضرت طاؤسؒ کا ہے۔ کما نقله الخطابی فی معالم السنن[۲]۔ حنفیہ کے نزدیک نہ خُلطة الشیوع کا اعتبار ہے، اور نہ خلطة الجوار کا۔ اس کی تصریح حنفیہؒ کی تمام کتب فقہ، مثلاً شامی[۳] اور بدائع الصنائع[۴] میں موجود ہے کہ اگر اسّی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں تو ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہوگی، مجموعے پر ایک بکری نہ ہوگی۔ یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ حنفیہؒ کے نزدیک خلطة الشیوع بھی معتبر نہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا بنوریؒ صاحب قدس سرہٗ نے بھی اس بحث کے آخر میں "بحث وتنبیہ" کے زیرِ عنوان[۵] خود اپنی سابقہ بحث کے برخلاف یہ تحریر فرمادیا ہے کہ حنفیہ کی کتابوں

---

[۱] (ج ۵ ص ۱۸۴ تا ۱۸۹) ۱۲م

[۲] المطبوع عندنا فی ذیل "المختصر" للمنذری (ج ۲ ص ۱۸۵) باب فی زکوٰة السائمة ۱۲ مرتب

[۳] (ج ۲ ص ۳۰۴) باب زکوٰة المال ۱۲م

[۴] (ج ۲ ص ۲۹) فصل واما نصاب الغنم فلیس فی اقل من اربعین من الغنم زکوٰة ۱۲م [۵] معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۲) ۱۲م

کی تحقیق کے بعد یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حنفیہؒ کے مسلک میں خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا اعتبار نہیں۔ لیکن چونکہ یہ تنبیہ بحث کے بالکل آخر میں ہے، اور شروع کی ساری بحث پہلے مفروضے پر مبنی ہے اس لئے اس سے غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ اس موقع پر "معارف السنن"[1] کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہنی چاہیئے۔

"وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ"؛ اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہؒ اور حنفیہؒ کے اقوال مختلف ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے اُن کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب دو آدمیوں کی متمیز الملک اَسّی بکریوں سے مُصَدِّق نے ایک بکری وصول کرلی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی۔ اب وہ شخص جس کی بکری مصدّق نے لے لی ہے، آدھی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کرلے گا۔

اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں اُن کے نزدیک "تراجُع" کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور مُصَدِّق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کرلیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کرلی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کرے گا۔

حنفیہؒ کے نزدیک خلطۃ الجوار کی صورت میں تو "تراجُع" کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی۔ اور خُلطۃ الشیوع کی صورت میں اگر دونوں کے حصے مساوی ہیں تو تراجُع صرف اس صورت میں ہوسکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز مِلک سے وصول کرلی گئی ہو، ورنہ نہیں۔ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہؒ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، (کیونکہ ہر شخص کا حصہ ½۷ اونٹ ہے جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے) اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کرلی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کرے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجُع کا کوئی سوال نہیں۔

یہاں تک تو "تراجع" کی صورتیں بالکل واضح ہیں۔ لیکن خلطۃ الشیوع کی صورت میں جب شریکوں

---

[1] (ج ۵ ص ۱۸۴ تا ص ۱۹۴) ۱۲ م

کے حصے متفاوت ہوں تو حنفیہؒ کے نزدیک " تراجُع " کی صورتیں قدرے دقیق ہیں۔ حنفیہؒ کے نزدیک اگرچہ اس صورت میں زکوٰۃ کا وجوب تو مجموعے پر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شخص پر اپنے حصے کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصولیابی مشترک مال سے کرلے۔ علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع[۲] میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے کہ اگر اسّی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان اثلاثاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث ($\frac{2}{3}$) زید کے ہوں اور ایک ثلث ($\frac{1}{3}$) عمرو کا ہو، تو زید پر زکوٰۃ میں ایک بکری واجب ہے (کیونکہ اس کا حصہ چالیس بکریوں سے زائد ہے) اور عمرو پر کچھ واجب نہیں (کیونکہ اس کا حصہ کُل $26\frac{2}{3}$ بکریوں کے برابر اور نصاب سے کم ہے) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدّق صرف زید سے اس کی تنہا مملوک بکری وصول کرے، لیکن اگر زید کے پاس کوئی غیر مشترک بکری نہیں ہے تو شرعاً مصدّق کے لئے جائز ہے کہ وہ اُن مشترک بکریوں ہی میں سے ایک بکری لے جائے۔ اب اگر مصدّق اُن اسّی بکریوں میں سے ایک بکری لے گیا تو عمرو کو حق ہوگا کہ وہ زید سے ایک ثلث بکری کی قیمت وصول کرلے۔ کیونکہ جو بکری مُصدّق لے گیا، مشاع ہونے کی وجہ سے اس کا ایک ثلث عمرو کی ملکیت تھا، اور عمرو پر زکوٰۃ واجب نہ تھی، لہٰذا اس کی ایک تہائی بکری زید کی زکوٰۃ کے حساب میں چلی گئی، جسے وہ زید سے وصول کرنے کا حق دار ہے۔

اسی طرح اگر زید اور عمرو کے درمیان ایک سو بیس بکریاں اثلاثاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث زید کے ہوں، اور ایک ثلث عمرو کا، تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب ہے (کیونکہ زید کا حصہ اسّی[۸۰] کے برابر ہے، اور عمرو کا حصہ چالیس کے برابر، اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اسّی[۸۰] پر بھی) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مُصدّق زید اور عمرو دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو، لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مُصدّق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کرلے۔ چنانچہ اگر مُصدّق اُن مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا، تو اب زید کو یہ حق ہے کہ وہ عمرو سے ایک تہائی بکری کی قیمت وصول کرلے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاثاً مشترک تھی، چنانچہ جو دو[۲] بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، اُن میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی زید کا اور ایک تہائی عمرو کا تھا۔ اس طرح زید کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں، جبکہ

---

[۲] (ج ۲ ص ۳۰) فصل واما نصاب الغنم الخ ۱۲ م

اس پر صرف تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی، اور عمرو کی ملکیت سے صرف دو تہائی بکری گئی، جبکہ اس پر بھی تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی۔ لہٰذا عمرو ایک تہائی بکری کی قیمت زید کو ادا کرے گا۔[1]

خلطۃ الشیوع کی صورت میں "تراجع" کی یہ شکلیں صرف حنفیہؒ ہی کے مسلک پر درست ہو سکتی ہیں۔ لیکن جو حضرات خلطۃ الشیوع کی صورت میں مجموعے پر زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں، اُن کے مسلک پر ان شکلوں میں کوئی "تراجع" نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شرکاء کے انفرادی وجوب کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے۔

فافہم فان ھذا المقام من مزال الافہام، واللہ سبحانہ اعلم

کمپنی پر زکوٰۃ کا مسئلہ

مذکورہ بالا تفصیل سے ہمارے زمانے کی مشترک سرمایے کی کمپنیوں کا حکم بھی معلوم ہو سکتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں "شرکت" کی ایک نئی قسم رائج ہے جسے "کمپنی" کہتے ہیں۔ پہلے "شرکت" محدود پیمانے پر صرف چند افراد کے درمیان ہوتی تھی، جو آپس میں ایک دوسرے کو جانتے تھے۔ لیکن اب کمپنیوں کا جو نظام رائج ہوا ہے، اس میں ہوتا یہ ہے کہ چند افراد یہ اعلان کرتے ہیں کہ ہم فلاں کاروبار شروع کرنا چاہتے ہیں، اس میں اتنے سرمایے کی ضرورت ہوگی۔ جو شخص چاہے اس کاروبار میں ہمارے ساتھ حصہ لے کر شامل ہو جائے۔ اس غرض کے لئے وہ ایک حصہ کی رقم بھی متعین کر دیتے ہیں، مثلاً کاروبار میں کُل سرمایہ دس لاکھ روپے درکار ہے تو وہ کہتے ہیں کہ سَو روپے کا ایک حصہ ہوگا، اور کُل دس ہزار حصے ہوں گے۔ اب جو شخص جتنے حصص چاہے لے لے۔ چنانچہ بہت سے لوگ پیسے دے کر یہ حصے لے لیتے ہیں (ان حصوں کو عربی میں "اَسْہُم" اور انگریزی میں "شیئرز" کہتے ہیں) اور کاروبار کا منافع ان حصص کے مالکان میں بقدر حصص تقسیم ہوتا ہے۔

---

[1] مثلاً اگر دو بکریوں کی قیمت تیس تیس روپے کے حساب سے ساٹھ روپے ہو تو ان ساٹھ میں سے چالیس زید کے حصے کے ہوں گے اور بیس عمرو کے، پھر چونکہ عمرو کی جانب سے پوری ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کی گئی جس کی قیمت تیس روپے تھی تو گویا اس کی جانب سے زکوٰۃ میں تیس روپے ادا کئے گئے جن میں سے صرف بیس اس کی ملکیت تھے اور دس زید کی۔ لہٰذا زید اب یہ دس روپے عمرو سے وصول کرے گا۔ ۱۲ مرتب

اسی طرح ایک کمپنی میں سینکڑوں افراد شریک ہوتے ہیں، جو بسا اوقات ایک دوسرے کو جانتے بھی نہیں ہیں۔ پھر چونکہ کمپنی کے مشترک امور کی انجام دہی کے لئے ان سب افراد کا جمع ہونا تقریباً ناممکن ہے، اس لئے عملی سہولت کی غرض سے آج کل کے قانون میں کمپنی کو "شخص قانونی" کہا جاتا ہے، یعنی کمپنی قانونی اعتبار سے ایک فرد کے حکم میں ہوتی ہے، اور اس پر وہ تمام احکام عائد ہوتے ہیں جو ایک فرد پر ہوتے ہیں۔

پھر کمپنی کے یہ حصص بازار میں فروخت بھی ہوتے ہیں اور کاروبار کے نفع بخش ہونے کے اعتبار سے ان حصّوں کی بازاری قیمتیں گھٹتی بڑھتی بھی رہتی ہیں، بعض اوقات سو روپے کا حصّہ ڈیڑھ سو میں فروخت ہوتا ہے، اور بعض اوقات اس کی قیمت کل اسّی روپے رہ جاتی ہے۔

شرکت کی اس نئی قسم سے متعلق فقہی طور پر کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ شریعت میں "شخصِ قانونی" معتبر ہے یا نہیں؟

دوسرے یہ کہ اس کمپنی پر بحیثیتِ کمپنی زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟

تیسرے یہ کہ کمپنی کے حصّہ داروں پر انفرادی طور سے زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟

چوتھے یہ کہ اگر انفرادی حصّوں پر زکوٰۃ واجب ہے تو حصّے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا اس کے صرف اتنے حصے پر جو اموال قابل زکوٰۃ کے مقابل ہے؟

پانچویں یہ کہ اگر انفرادی حصّوں کی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے تو زکوٰۃ میں حصّے کی اصل قیمت معتبر ہوگی یا اُس وقت کی بازاری قیمت؟

ان سوالات کے جواب میں یہاں صرف اتنا خلاصہ سمجھ لیجئے کہ حنفیہؒ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع معتبر نہیں ہے، اس لئے ان کے یہاں شرکت میں "شخص قانونی" کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اگرچہ وقف زمین کی زرعی پیداوار پر حنفیہؒ کے نزدیک جو عُشر واجب ہے، اس کو زکوٰۃ کے معاملے میں "شخص قانونی" کی ایک مثال کہا جاسکتا ہے، لیکن مشترک مال پر "شخص قانونی" کی حیثیت سے زکوٰۃ کا وجوب حنفیہؒ کے نزدیک نہیں ہوتا، اس لئے کمپنی پر بحیثیت کمپنی ان کے اصول پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ البتہ حصّہ داروں میں سے جو لوگ صاحبِ نصاب ہوں گے صرف ان کے انفرادی حصّوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی، غیر صاحب نصاب حصّہ داروں کے حصّوں پر زکوٰۃ نہ ہوگی

پھر چونکہ "کمپنی" کا شیئر درحقیقت پورے کاروبار کے مشاع حصے سے عبارت ہے اس لئے اس شیئر میں کچھ حصّہ کاروبار کی عمارت، مشینری اور ان غیر نامی اثاثوں کا بھی ہے جن پر زکوٰۃ واجب

نہیں ہوتی، اور کچھ حصہ نقد رقم، مال تجارت، خام مال اور دوسرے نامی اثاثوں کا بھی ہے جو قابل زکوٰۃ ہیں۔ اس لئے اصولی طور پر ایک حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، بلکہ اس شیئر کے بھی صرف اس حصے پر زکوٰۃ ہے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو، لہٰذا اصلاً ہر حصہ دار کو یہ حق ہے کہ وہ یہ معلوم کرے کہ کاروبار کا کتنا حصہ غیر نامی اثاثوں پر اور کتنا نامی اثاثوں پر مشتمل ہے؟ اور اسی تناسب سے اپنے شیئر کے صرف اتنے حصے کی زکوٰۃ ادا کرے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہے، مثلاً کسی کاروبار کے نامی اثاثے پورے کاروبار کا ۷۵ فیصد ہیں، اور حصہ سو روپے کا ہے، تو ہر حصے کے صرف پچھتر روپے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لیکن چونکہ ہر حصہ دار کو اس بات کا معلوم کرنا اور اُس کا حساب لگانا مشکل ہے، اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ پورے حصے کی قیمت کی زکوٰۃ ادا کر دے۔

اب صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ حصے کی اصل قیمت معتبر ہوگی، یا بازاری قیمت؟ سو چونکہ حصص کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ کاروبار کی مجموعی قیمت کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی کاروبار میں نفع زیادہ ہوتا ہو تو حصص کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ نقصان ہوتا ہے تو گھٹ جاتی ہے، اس لئے ہر حصے کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو وجوب زکوٰۃ کے دن بازار میں طے ہوئی ہو۔ اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مثلاً اگر سو روپے کا حصہ بازار میں ایک سو بیس روپے کا بک رہا ہے تو حصہ ایک سو بیس روپے ہی کا سمجھا جائے گا، اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی شخص نے سامان تجارت شروع میں ایک ہزار روپے میں خریدا ہو، اور سال کے ختم ہونے تک اس کی قیمت بارہ سو روپے ہو گئی ہو تو اب زکوٰۃ بارہ سو روپے پر آئے گی، نہ کہ ایک ہزار روپے پر۔

مصر کے بعض علماء مثلاً ابو زہرہ وغیرہ نے کمپنی کے حصص کے بارے میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ چونکہ حصص کی عام خرید و فروخت ہوتی ہے، اور اس کے لئے ایک مستقل مارکیٹ بازار حصص کے نام سے ہوتا ہے، اس لئے یہ حصص بذات خود "عروض تجارت" بن گئے ہیں، اور محض احتیاط کی بنا پر نہیں بلکہ اصل مسئلے کی رو سے ان کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے ـــــــ یہ بات قابل غور تو ہے، لیکن حنفیہ کے عام اصول کے لحاظ سے حصص پر عروض تجارت کی حیثیت میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب کسی شخص نے اُن کو تجارت کی نیت ہی سے خریدا ہو، ورنہ نہیں۔

یہ ساری تفصیل حنفیہ کے اصول کے مطابق تھی، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے اصول پر زکوٰۃ حصہ داروں کے انفرادی حصص پر نہیں، بلکہ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک "خلطۃ الشیوع"، جس طرح سوائم میں معتبر ہے، اسی طرح نقود اور عروض تجارت میں بھی

معتبر ہے ، جیسا کہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے " شرح المہذب " (ص ۴۳۱ جلد ۵) میں اس کی تصریح فرمائی ہے ۔ البتہ ان کے اصول کے مطابق کمپنی پر زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے شرط یہ ہوگی کہ کمپنی کے تمام حصہ دار مسلمان ہوں ، کیونکہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر شرکا میں کوئی ایک بھی غیر مسلم ہو تو زکوٰۃ کے حق میں خلطۃ الشیوع معتبر نہیں ہوتا ، کما فی شرح المہذب[1] ۔ لہٰذا اگر کسی کمپنی کے حصہ داروں میں غیر مسلم بھی شامل ہوں تو اُن کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب نہ ہوگی ، بلکہ حصہ داروں پر انفرادًا واجب ہوگی ۔ اس صورت میں اُن کے اصول پر بھی وہی تفصیل ہوگی جو حنفیہؒ کے اصول پر ہوتی ہے ۔

لیکن بہر صورت ! اگر کمپنی کے تمام شرکا مسلمان ہوں تو شافعیہ کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی ۔ اگرچہ بعض حصہ دار انفرادی طور پر صاحب نصاب نہ ہوں ، اس لئے کہ شافعیہؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک " خلطۃ الشیوع " کی صورت میں اگر شرکا کا انفرادی حصہ نصاب تک نہ پہنچتا ہو ، لیکن مجموعہ نصاب تک پہنچ جائے تب بھی مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ۔ البتہ مالکیہؒ کے نزدیک چونکہ " خلطۃ الشیوع " کے معتبر ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ ہر شریک کا انفرادی حصہ نصاب تک پہنچتا ہو (کما فی شرح المہذب[2]) اس لئے اگر کمپنی کے کچھ حصہ دار صاحب نصاب نہ ہوں تو ان کے نزدیک کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ نہ ہوگی ، بلکہ صرف صاحب نصاب حصہ داروں پر انفرادًا زکوٰۃ آئے گی ۔

اس سے واضح ہو گیا کہ زکوٰۃ کے معاملہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمانوں کی کمپنی " شخص قانونی " کی حیثیت رکھتی ہے ، یعنی کمپنی تقدیرًا ایک شخص کے حکم میں ہے ۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ موجودہ قوانین کے تحت " شخص قانونی " کا اعتبار اس حد تک کیا جاتا ہے کہ سرکاری ٹیکس عائد کرتے وقت اُس کو حصہ داروں کے علاوہ ایک مستقل وجود قرار دیا جاتا ہے ، لہٰذا کمپنی پر بحیثیت کمپنی الگ ٹیکس عائد ہوتا ہے ، اور ہر حصہ دار پر اس کے حصے کے لحاظ سے الگ ٹیکس لگایا جاتا ہے ، لیکن چونکہ زکوٰۃ کے معاملے میں " ثِنیٰ[3] " یعنی ایک ہی شخص پر ایک ہی سال میں ایک ہی مال کے اعتبار سے

---

[1] (ج ۵ ص ۴۰۹) ۱۲

[2] (ج ۵ ص ۴۰۷) ۱۲

[3] الثِّنیٰ : دہرائی ہوئی بات ، اس کی جمع ثِنْیَۃٌ آتی ہے ۱۲ م

دو مرتبہ زکوٰۃ عائد کرنا بنص حدیث ممنوع ہے[1]۔ اس لئے شافعیؒ کے نزدیک جب زکوٰۃ کمپنی پر واجب ہوگی تو اسی سال کمپنی کے حصہ داروں پر اپنے حصص کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ کمپنی کے ذیل میں ان کے حصص کی زکوٰۃ ایک مرتبہ نکل گئی، اب دوبارہ حصص پر وجوب نہ ہوگا۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكٰوةِ الْبَقَرِ[عـہ]

فی ثلاثین من البقر تبیع[2] او تبیعۃ وفی کل اربعین مسنۃ[3]۔

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بقر اگر تیس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور تیس پر ایک تبیعہ ہے اور چالیس پر ایک مسنہ ہے پھر مزید تعداد بڑھنے پر بھی ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر اربعین پر ایک مسنہ ہے۔

پھر ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ عدد ساٹھ تک پہنچ جائے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی اس بارے میں تین روایات ہیں۔ پہلی روایت میں چالیس کے بعد کے کسور میں بھی اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ لہٰذا جب چالیس پر ایک گائے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر ربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کا چالیسواں حصہ) اور دو زائد ہونے پر نصفِ عشر مسنہ (مسنہ کا بیسواں حصہ) اور تین زائد ہونے پر ثلاثۃ ارباع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کے دسویں حصہ کے تین چوتھائی) واجب ہوں گے وھکذا۔ وھذہ روایۃ الاصل ___ اور امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے

---

[1] بخاری میں طلحہ بن عبیداللہ کی روایت میں حضرت ضمام بن ثعلبہؓ کے بارے میں مروی ہے "وذکر لہٗ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الزکوٰۃ، قال ہل علیّ غیرہا؟ قال: لا الا ان تطوع (ج ا ص ۱۲) باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۲

[2] ہو الذی دخل فی السنۃ الثانیۃ وقیل استوفاہا ودخل فی الثالثۃ، وسمی بذلک لانہ یتبع امہ ـــ ہدی الساری (ص ۹۰) بزیادۃ من المرتب ۱۲

[3] ولد البقر الذی دخل فی الثالثۃ ۱۲ مرتب

[عـہ] شرح باب از مرتب ۱۲

پھر پچاس پر رُبع مسنّہ یا ثُلث تبیع کا اضافہ ہو جائے گا ـــــ امام ابو حنیفہؒ کی تیسری روایت صاحبینؒ کے مطابق ہے۔[۱]

پھر ظاہریہ کے نزدیک بقر اگر پچاس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور پھر ہر پچاس پر ایک بقرہ ہے۔ جبکہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک بقر کا نصاب اونٹ کی طرح پانچ ہی سے شروع ہو جاتا ہے[۲] اور پانچ[۳] پر ایک بکری واجب ہوتی ہے دس[۴] پر دو، پندرہ[۵] پر تین اور بیس[۶] پر چار اور پچیس[۷] پر ایک بقرہ۔ پھر جب عدد چھہتر[۸] ہو جائے تو اس میں دو بقرہ، یہاں تک کہ عدد ایک سو بیس تک پہنچ جائے اور اس سے زائد ہونے پر ہر چالیس پر ایک بقرہ ہے۔ واللہ اعلم۔

عن معاذ بن جبلؓ قال: بعثنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلی الیمن فأمرنی

أن آخذ من کل ثلاثین بقرۃ تبیعاً أو تبیعۃ ومن کل أربعین مسنۃ " ومن کل حالمٍ دیناراً " ومن کل حالمٍ دیناراً[۳] کا مطلب یہ ہے کہ ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور جزیہ[۴] وصول کیا جائے۔

جزیہ اور اس کی قسمیں

واضح رہے کہ جزیہ کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو کفار پر ان کی

---

[۱] ان تمام کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۹۹ و ۵۰۰) باب صدقۃ السوائم فصل فی البقر ۱۲ مرتب

[۲] غالباً ان حضرات کا استدلال حضرت جابر بن عبداللہؓ کے اثر سے ہے جو ان کے مسلک کے مطابق مروی ہے لیکن امام بیہقیؒ نے اس کو موقوف اور منقطع قرار دیا ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۹۹) باب کیف فرض صدقۃ البقر، نیز دیکھئے زیلعی اور اس کی تعلیقات (ج ۲ ص ۳۴۸) باب صدقۃ السوائم، فصل فی البقر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] قال الشیخ الانورؒ: وفی روایۃ "اثنا عشر درہماً" ولا معارضۃ فیہا، فان الدرہم نوعان۔ نوع یکون عشرۃ منہ دیناراً ونوع یکون اثنا عشر منہ دیناراً۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب

[۴] جزیہ وہ رقم جو غیر مسلموں کو اسلامی حکومت میں سکونت اختیار کرنے کیلئے سالانہ ادا کرنی پڑتی ہے اس کا مادہ "جزیٰ یجزی" ہے جس کے معنی ادا کرنے کے آتے ہیں۔ جزیہ کی حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے حکومت اسلامیہ کی حفاظت اور نظام اسلامی کی بقاء کی ذمہ داری ہر مسلمان پر عائد کی ہے، چنانچہ خلیفۂ اسلام بوقتِ ضرورت اس ذمہ داری کو پورا کرنے کیلئے ہر بالغ مرد اور عورت کو فوجی مقاصد کیلئے طلب کر سکتا ہے لیکن غیر مسلموں پر جو نظام اسلامی کی حقانیت پر عقیدہ نہیں رکھتے اسلام نے اس کی مدافعت کیلئے تلوار اٹھانے کی ذمہ داری عائد نہیں کی، لیکن جب وہ اسلامی نظام کے ماتحت امن و اطمینان کی زندگی بسر کریں اور تقریباً ان تمام حقوق شہریت سے استفادہ کریں جن سے مسلمان استفادہ کرتے ہیں تو لازم تھا کہ وہ اس کا کچھ معاوضہ بھی ادا کریں یہی معاوضہ

رضامندی سے مقرر کیا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ امام کی رائے کے سپرد ہے جتنا مناسب سمجھے مقرر کردے، اس جزیہ کو جزیۂ صلح کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم کا جزیہ وہ ہے جو قہراً اور غلبۃً مقرر کیا جاتا ہے جبکہ مسلمان کفار پر غلبہ حاصل کرلیتے ہیں، اس جزیہ کی مقدار متعین ہے یعنی مالدار آدمی پر چار درہم ماہانہ کے اعتبار سے اڑتالیس درہم سالانہ، اور متوسط الحال پر اس کا آدھا یعنی دو درہم ماہانہ کے اعتبار سے چوبیس درہم سالانہ، اور غریب آدمی پر اس کا بھی نصف یعنی ایک درہم ماہانہ کے اعتبار سے بارہ درہم سالانہ۔

حدیث باب میں جس جزیہ کا ذکر ہے اس کا تعلق پہلی قسم یعنی جزیۂ صلح سے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں یہاں پر "من کل حالمٍ وحالمةٍ دیناراً"[1] کے الفاظ آئے ہیں حالانکہ عام حالات میں عورت پر جزیہ (یعنی دوسری قسم کا جزیہ) کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ہوتا لہٰذا اس حدیث کو جزیۂ صلح پر محمول کئے بغیر چارہ نہیں[2]۔

أو عدلہ[3] معافر[4]" یعنی ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور جزیہ لیا جائے یا اس کے برابر (یعنی قیمت کے برابر) کپڑے لے لئے جائیں، یہ اس بات پر دال ہے کہ جزیہ اور صدقہ وغیرہ میں اگر دراہم کے بجائے کوئی اور چیز ان کی مساوی قیمت کی دی جائے تو درست ہے[5] امام بخاری کا مسلک[6] بھی یہی ہے۔ ابن رشید فرماتے ہیں "وافق[7] البخاری فی هذه المسئلة الحنفية مع كثرة

---

[1] نصب الرایہ (ج ۳ ص ۴۴۵ و ۴۴۶) کتاب السیر باب الجزیۃ ۱۲ مرتب

[2] تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۴ و ۱۹۵) ۱۲ م

[3] قال المصنف: یقال: عدل: بالکسر ای بزنة، وبالفتح: ای مثل۔ ومنہ: "أو عدلُ ذٰلک صیاماً" وقال غیرہ: ہما لغتان بمعنی (ای المثل) وقیل: بالکسر من الجنس، وبالفتح من غیر الجنس، وقیل: بالعکس۔ ہدی الساری مقدمہ فتح الباری (ص ۱۵۰) ۱۲ مرتب

[4] ثوب یمنی وقیل: المعافر اسم قبیلۃ فی الیمن تنسب الیها الثیاب، وبالاول وقع تفسیرہ فی روایۃ ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۲ باب فی زکوٰۃ السائمۃ۔ م) "ثیاب تکون بالیمن" وربما یکون ہذہ التسمیۃ مجازاً۔ والثانی ذکرہ فی النہایۃ واکتفی بہ وقال: المیم زائدۃ کذا فی المعارف" (ج ۵ ص ۱۹۶) ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ علامہ بنوری فرماتے ہیں "ہذا یدل علی جواز دفع القیمۃ فی الصدقۃ" معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب

[6] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲ م

[7] فتح الباری (ج ۳ ص ۲۴۶) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲ م

مخالفته لهم لكن قاده إلى ذلك الدليل " چنانچہ امام بخاریؒ نے طاؤسؒ سے نقل کیا ہے[1]
" قال معاذ لأهل اليمن : ائتوني بعرض ثياب خميص[2] أو لبيس في الصدقة مكان
الشعير والذرة (مکئی) أهون عليكم وخير لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة "
جمہور کے نزدیک زکوٰۃ وصدقات میں قیمت دینا جائز نہیں ۔ جانبین کے دلائل واجوبہ کی
تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری[3] وعمدۃ القاری[4] ۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَخْذِ خِيَارِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذًا إلى اليمن[5] فقال : إنك تأتي
قومًا أهل كتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ، فإن هم
أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات الخ "

کیا کفار فروع کے بھی مخاطب ہیں؟

احناف وشوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ کفار مخاطب بالایمان بھی ہیں اور مخاطب بالعقوبات (ای الحدود والقصاص) والمعاملات بھی ۔ پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کافر مشرف باسلام ہو جائے تو پچھلی نمازوں اور دوسرے فرائض وواجبات کی قضاء اس کے ذمہ واجب نہیں ۔ البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کفار حالتِ کفر میں صلوٰۃ وصوم اور زکوٰۃ وحج جیسے فرائض کے مکلّف اور مخاطب ہیں یا نہیں ؟ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ ان عبادات کے مکلّف اور مخاطب ہیں والیہ ذهب العراقيون من أصحابنا ۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲ م

[2] ذکرہ ابو عبیدۃ بالسین المہملۃ وفسرہ بالثوب الصغیر ، ہدی الساری (ص ۱۱۲) ۱۲ م

[3] (ج ۳ ص ۲۴۶ تا ۲۴۸) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲ م

[4] (ج ۹ ص ۴ تا ۶) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲ م

[5] یمن کے دو ضلعے تھے ، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں غزوۂ تبوک سے واپسی پر ایک ضلع پر حضرت معاذ بن جبلؓ کو اور دوسرے ضلع پر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو گورنر بنا کر بھیجا ، دوسرے قول کے مطابق یہ واقعہ ربیع الثانی ۱۰ھ میں پیش آیا ، پھر یہ دونوں حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مدینہ طیبہ واپس آسکے ۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۳۵) باب وجوب الزکاۃ ۱۲ مرتب

کفار کو ان عبادات کے ترک کرنے پر آخرت میں عذاب دیا جائے گا جو عقوبتِ کفر سے زائد ہوگا۔[1]

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے اس بارے میں تین اقوال ہیں۔ عراقیین کے نزدیک وہ اعتقاداً بھی مخاطب ہیں اور اداءً بھی، لہذا قیامت کے دن ان کو ان عبادات پر عدم اعتقاد اور ان کی عدم ادائیگی دونوں حیثیتوں سے عذاب دیا جائے گا۔ جبکہ مشائخ ماوراء النہر کی ایک جماعت کے نزدیک وہ اعتقاداً مخاطب ہیں، اداءً نہیں، لہذا ان کو عدم اعتقاد کی حیثیت سے تو عذاب دیا جائے گا عدم ادائیگی کی حیثیت سے نہیں۔ جبکہ حنفیہ ہی میں سے ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ کفار عبادات کے مخاطب ہی نہیں، نہ عقیدۃً اور نہ ہی عملاً، ان حضرات کے نزدیک کفار کو عدم ایمان پر تو عذاب دیا جائے گا لیکن عبادات کی عدم ادائیگی اور ان پر عدم اعتقاد کی وجہ سے کوئی عذاب نہ ہوگا ــــ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں " والمختار قول العراقیین واختارہ صاحب " البحر " فی شرح " المنار "[2] اھ

حدیث باب میں " فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم الخ " سے بعض حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ کفار فروع کے مخاطب نہیں ہیں جبکہ شافعیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس حدیث میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ کا فر کو سب سے پہلے توحید اور رسالت کے بارے میں بتلایا جائے پھر فروع و احکام اس کے سامنے ذکر کئے جائیں۔ واللہ اعلم

أن الله افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم " بعض حضرات[3] نے " وترد على فقرائهم " کے جملہ سے استدلال کر کے کہا ہے کہ آیتِ[4] مصارف میں اصنافِ ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے، حنفیہ کا مسلک

---

[1] وأما المرتد إذا أسلم فقيل: يجب عليه قضاء الصلوات الفائتة حالة الارتداد، وقيل: لا۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۹۸) ۱۲ مرتب

[2] وفي المسئلة تفصيل وبحث، راجع للبسط عمدة القاري (ج ۸ ص ۲۳۶، باب وجوب الزكاة) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۸ إلى ۲۰۰) ۱۲ مرتب

[3] فاستدل ابن الجوزي في " التحقيق " على ذلك بحديث معاذؓ كما نقل الزيلعي في نصب الراية (ج ۲ ص ۳۹۷) باب من يجوز دفع الصدقات إليه ومن لا يجوز، والشيخ ابن الهمام في فتح القدير (ج ۲ ص ۱۹) باب من يجوز الخ ۱۲ مرتب

[4] إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ۔ سورۂ توبہ آیت ۶۰ ۱۲ مرتب

بھی یہی ہے ، نیز احناف اس کے بھی قائل ہیں کہ ایک صنف کے بھی کسی ایک فرد کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی [۱] جبکہ شافعیہ اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہو . مالکیہ وحنابلہ اس بارے میں تو حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں کہ کسی ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ، البتہ اس صنف کے افراد کے تعدّد کے وہ بھی قائل ہیں ۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ " إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَاءِ " الآیة ، میں "ل" کے ذریعہ جو اضافت ہو رہی ہے وہ بیان استحقاق کے لئے ہے لہذا اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری ہوگی ، پھر چونکہ بیان اصناف کے وقت جمع کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں اور جمع کا اقل فرد تین ہے لہذا ہر صنف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہوگا [۲]

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آیت میں "ل" کے ذریعہ ہونے والی اضافت اثبات استحقاق کے لئے نہیں ہے بلکہ بیان مصارف کے لئے ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ بندوں کا ، البتہ علتِ فقر کی وجہ سے اصنافِ مذکورہ مصارف بن گئیں، اور بحیثیتِ مصارف تمام اصناف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی ۔ پھر چونکہ " لِلْفُقَرَاءِ " وغیرہ تمام اصناف میں " الف لام " جنسی ہے اس لئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصرف کے بھی کم از کم تین فرد کو زکوٰۃ

---

[۱] وفی " المغنی " لابن قدامۃ (ج ۲ ص ۶۶۸) یجوز ان یقتصر علی صنف واحد من الاصناف الثمانیۃ ویجوز ان یعطیہا شخصاً واحداً وہو قول عمر وحذیفۃ وابن عباس ، وبہ قال سعید بن جبیر والحسن والنخعی وعطاء، والیہ ذہب الثوری وابو عبید واصحاب الرأی ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[۲] پھر شافعیہ کے نزدیک اگر کسی شہر میں تمام اصناف نہ پائی جا رہی ہوں تو جتنی اصناف بھی موجود ہوں صرف انہیں کو زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہے ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۰۱) نقلاً عن " الأم " (ج ۲ ص ۶۸)

واضح رہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں دو باتیں ہیں ، ایک تقسیم علی الاصناف کلّہا ، دوسری صرفہا الی ثلثۃ من کل صنف ، پہلی بات سے متعلق تفصیل اور حنفیہ کے جواب کیلئے دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵ ، باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز) اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸) ۔ اور دوسری بات سے متعلق تشریح کیلئے دیکھئے شرح وقایہ اور اس کے حواشی (ج ۱ ص ۲۲۶ و ۲۲۷ کتاب الزکوٰۃ ، باب المصارف) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی[1] [2]

کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دیجا سکتی ہے؟

پھر حدیث باب کے مذکورہ جملہ یعنی "توخذ من اغنیائھم وترد[3] علی فقرائھم[4]" سے اشارۃ النص کے طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دیجا سکتی ہے غیر مسلموں کو نہیں چنانچہ جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے[5]

---

[1] وتوضیحہ ان اصل اللام ان تکون للعہد الخارجی ، فان لم یکن فالاستغراق ، فان لم یکن فالجنس ، سواء کانت داخلۃ علی المفرد والجمع ، واذا حملت اللام علی الجنس فی الجمع یبطل معنی الجمعیۃ ویراد بہ نفس الجنس ، وقد حقق ذلک فی کتب الاصول بما لامزید علیہ ، اذا تمہد ہذا فنقول : اللام الداخلۃ علی "الصدقات" و "الفقراء" وغیرہ فی آیۃ المصارف لایمکن حملہا علی العہد وہو ظاہر لعدم معہودیتہ ، ولایمکن حملہا علی الاستغراق فانہ یستلزم حرجًا بینا وتکلیفا بما لیس فی وسع احد (لانہ ان ارید ہذا فلا بد ان یراد ان جمیع الصدقات التی فی الدنیا لجمیع الفقراء الی آخرہ ، فلا یجوز ان یحرم واحد ، ولیس ہذا فی وسع احد علاً انہ ان ارید جمیع الصدقات لجمیع ہؤلاء لایجب ان یعطی کل صدقۃ جمیع الاصناف ولا ان یعطی ثلاثۃ من کل صنف ، فصار کقولہ " الصدقۃ للفقیر والمسکین الی آخرہ ، شرح وقایہ (ج ۱ ص ۲۳۷ ، کتاب الزکوٰۃ ، باب المصارف) فلا بد ان یراد بہا الجنس ، فاذن یکون معناہ جنس الصدقۃ لجنس الفقیر وجنس المسکین ، وقس علیہ ، فلا جمعیۃ ہہنا حتی یقولوا انہ لایصرف الی اقل من ثلاثۃ لئلا یفوت مؤدی (معنی) الجمعیۃ ، کذا فی حواشی شرح الوقایۃ للعلامۃ اللکھنوی (ج ۱ ص ۲۳۷ ، کتاب الزکوٰۃ) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ سیفی

[3] اسی مضمون کی ایک روایت آگے " باب ما جاء ان الصدقۃ توخذ من الاغنیاء فترد علی الفقراء " کے تحت مروی ہے "عن عون بن ابی جحیفۃ عن ابیہ قال قدم علینا مصدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذ الصدقۃ من اغنیائنا فجعلہا فی فقرائنا وکنت غلامًا یتیمًا فاعطانی منہا قلوصًا (لمبی ٹانگوں والی اونٹنی یا جوان اونٹنی . جمع . قلائص . م) سنن ترمذی (ج ۱ ص ۸۱) ۱۲ مرتب

[4] اعلم ان الحکم المستفاد من اللفظ اما ان یکون ثابتًا بنفس اللفظ اولا . والاول ان کان اللفظ مسوقًا لہ فہو العبارۃ والا فہو الاشارۃ ، والثانی ان کان الحکم مفہومًا منہ لغۃ فہی الدلالۃ او شرعًا فہو الاقتضاء ، والا فہو التمسکات الفاسدۃ کمفہوم المخالفۃ . کذا فی تسہیل الوصول الی علم الاصول (ص ۸۱) ، الرابع تقسیم اللفظ باعتبار ادراک السامع المعنی من اللفظ ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ فرماتے ہیں " لانعلم بین اہل العلم خلافا فی ان زکوٰۃ الاموال لاتعطی لکافر ولا لمملوک ، قال ابن المنذر : اجمع کل من نحفظ عنہ من اہل العلم ان الذمی لایعطی من زکوٰۃ الاموال شیئًا ، ولان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لمعاذ : اعلمہم ان علیہم صدقۃ توخذ من اغنیائہم وترد فی فقرائہم ، فخصہم بصرفہا الی فقرائہم کما خصہم بوجوبہا علی اغنیائہم . المغنی (ج ۲

البتہ صدقاتِ نافلہ ذمیوں کو دیے جا سکتے ہیں لقولہ تعالیٰ " لَا یَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْكُمْ فِی الدِّیْنِ وَلَمْ یُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِیَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْۤا اِلَیْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِیْنَ "[۱] ــــــ نیز امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر بھی ذمیوں کو دیا جا سکتا ہے اگرچہ افضل یہ ہے کہ مسلمانوں کو دیا جائے[۲]۔

لیکن زکوٰۃ جمہور کی طرح حنفیہ کے نزدیک بھی ذمیوں کو نہیں دی جا سکتی البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ذمیوں کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے[۳]۔

ان کا استدلال قرآن کریم کے عموم سے ہے کہ " اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ "[۴] میں مسلمان کی کوئی قید نہیں ہے۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ[۵] میں حضرت جابر بن زید سے مروی ہے " قال سئل عن الصدقة فیمن توضع ؟ فقال فی اهل المسکنة من المسلمین واهل ذمتهم وقال : وقد كان رسول الله صلی الله علیه وسلم یقسم فی اهل الذمة من الصدقة والخمس "۔

اور ابن ابی شیبہؒ[۶] ہی نے حضرت عمرؓ سے " اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ " کی تفسیر میں ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ " هم زمنیٰ[۷] اهل الکتاب "۔

---

[۱] سورۂ ممتحنہ آیت ۸ پ۲۸ ۔ ترجمہ : اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں کے ساتھ احسان اور انصاف کا برتاؤ کرنے سے منع نہیں کرتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا (مراد وہ کافر ہیں جو ذمی یا معاہد ہوں یعنی محسنانہ برتاؤ ان سے جائز ہے) اللہ تعالیٰ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں سے محبت رکھتے ہیں ۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۴۰۲) ۱۲ مرتب

[۲] البتہ امام ابو یوسفؒ ، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صدقات وغیرہ ذمیوں کو نہیں دیے جا سکتے ۔ مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے " بدائع الصنائع " (ج ۲ ص ۴۹) فصل واما الذی یرجع الی المؤدی الیہ ۱۲ مرتب

[۳] کما فی حواشی کنز الدقائق (ص ۶۴ ، باب المصرف ، رقم الحاشیہ ۷ علی قولہ : " لا الی ذمی ") للشیخ محمد احسن الصدیقی النانوتویؒ نقلاً عن فتح اللہ المعین علی شرح ملا مسکین ۱۲ مرتب

[۴] سورۂ توبہ پ۱۰ آیت ۶۰ ۔ ۱۲ مرتب

[۵] (ج ۳ ص ۱۷۸) ما قالوا فی الصدقۃ فی غیر اہل الاسلام ۱۲م

[۶] (ج ۳ ص ۱۷۸) ۱۲م

[۷] " زمنیٰ " جمع " زمِن " لُنجا (اپاہج) ۱۲م

نیز امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک بوڑھے کتابی کا نفقہ بیت المال سے مقرر فرمایا اور آیت " إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ " سے استدلال کر کے فرمایا : و هذا من مساكين اهل الكتاب ؛

ان دلائل کی بنا پر حضرت محمد بن سیرینؒ اور امام زہریؒ بھی ذمیوں کو زکوٰۃ دینے کے جواز کے قائل تھے . کما فی شرح المهذب للنوویؒ .

اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے امام زفرؒ کا مسلک نقل کر کے فرمایا ہے " وهو القياس ، لان المقصود إغناء الفقير المحتاج عن طريق التقريب وقد حصل " لیکن پھر امام زفرؒ کی تردید کرتے ہوئے حدیث باب سے استدلال کیا ہے .

بہر حال ! جمہور کا مفتیٰ بہ مسلک یہی ہے کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی اور حدیث باب ان کی دلیل ہے . اگرچہ اس معاملے میں امام زفرؒ کے دلائل بھی کافی مضبوط ہیں ، لیکن امت کے سواد اعظم کا اتفاق اُن کے مقابلے میں مضبوط تر ہے ۔ واللہ اعلم

" فإن هم اطاعوا لذلك فاياك وكرائم[1] اموالهم " حدیث کا یہی جزء ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ساعی کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں لوگوں کا بہترین اور منتخب مال نہ لے[2] (الّا یہ کہ اصحاب اموال اپنی خوشی سے دیں) بلکہ متوسط درجہ کا لے ۔ چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب میں امام زہریؒ کا قول گزر چکا ہے " إذا جاء المصدق قسم الشاء اثلاثا ، ثلث خيار ، ثلث اوساط و ثلث شرار واخذ المصدق من الوسط " اس میں بکری کا ذکر

---

[1] کرائم جمع کریمۃ ، وہی النفیسۃ من المال ۱۲ مرتب

[2] اسی طرح مصدق کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں انتہائی گھٹیا مال بھی نہ لے ، چنانچہ پیچھے ترمذی میں " باب ما جاء فی زکوٰۃ الابل والغنم " کے تحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گزر چکا ہے " ولا يؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذات عيب " یعنی زکوٰۃ میں بڑی عمر کا (جو اپنی کبر سنی کی وجہ سے ضعیف اور لاغر ہو چکا ہو) اور عیب دار جانور نہ لیا جائے ۱۲ مرتب

بطور مثال ہے ورنہ تمام اموال کا یہی حکم ہے۔

"واتق دعوة المظلوم فإنها ليس بينها وبين الله حجاب" اس سے سرعتِ اجابت مراد ہے ورنہ کوئی شے بھی اللہ تعالیٰ سے محجوب نہیں۔ واللہ اعلم

وطالع لفوائد الحديث ومعانيه ولأبحاثه ومسائله عمدة القاری شرح صحیح البخاری[1]

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الزَّرْعِ وَالثَّمَرِ وَالحُبُوبِ[2]

ليس فيما دون خمسة ذود[3] صدقة وليس فيما دون خمسة أواق[4] صدقة و"ليس فيما دون خمسة أوسق[5] صدقة"

---

[1] (ج ۸ ص ۲۳۴ تا ۲۳۸) باب وجوب الزکوٰۃ ۱۲ م

[2] الحبوب جمع حَبّ (دانہ) ۱۲ مرتب

[3] الذود بفتح المعجمة وسكون الواو وبعدها مهملة بمعنى الدفع۔ اس کی جمع "اذواد" آتی ہے، اونٹوں کے ایک گلّہ پر بولا جاتا ہے جو تین سے لیکر دس اونٹوں پر مشتمل ہو، اور معنی اشتقاقی کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ اس کے ذریعہ فقر دور ہو جاتا ہے، خاص طور سے عربوں کیلئے یہ پچھلے زمانے میں سب سے قیمتی مال سمجھا جاتا تھا۔ پھر بعض حضرات نے اس لفظ کو واحد قرار دیا ہے اور بعض نے اس کو جمع کہا ہے، اس لئے کہ خمس کی تمیز جمع آتی ہے۔ پھر "خمسة ذود" کو بعض حضرات نے تاء مدورہ کے ساتھ پڑھا ہے اور بعض نے بغیر تاء کے، لیکن تاء کے ساتھ پڑھنا قابل غور ہے اس لئے کہ "ذود" کا لفظ مذکر و مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ "ثلاثمائة" میں "مائة" کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے اور خود اس کے لئے عدد "ثلاث" مثلاً مذکر لایا جاتا ہے۔ پھر "خمس ذود" یا "خمسة ذود" میں روایت مشہورہ اضافت کے ساتھ ہے ورودی بتنوین "خمس" یعنی "خمسٌ ذودٌ" یا "خمسةٌ ذودٌ"۔ اس صورت میں "ذود" "خمس" سے بدل واقع ہوگا۔ واللہ اعلم۔

تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۵۸) باب ما أدى زكاته فليس بكنز، اور فتح الباری (ج ۳ ص ۲۵۵، قبیل باب زکاۃ البقر) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[4] "أواق" "اوقیہ" کی جمع ہے، اور اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہوتا ہے اس حساب سے "خمسة أواق" دو سو درہم کے برابر ہوتے ہیں۔ درہم کے بارے میں تفصیل "باب ما جاء فی زکاۃ الذھب والورق" کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

[5] "اوسق" وسق کی جمع ہے، اور وسق ایک پیمانہ ہے جو ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک وہ صاع جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ صاعِ عراقی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے ——— (باقی حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق یعنی تین سو صاع ہے جس کے تقریباً بچیس من بنتے ہیں، اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عُشر واجب نہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ اس کی ہر قلیل و کثیر مقدار پر عُشر واجب ہے۔

امام صاحب کی دلیل اوّل تو آیت قرآنی ہے "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" اس میں زرعی پیداوار پر جس حق کا ذکر کیا گیا ہے وہ مطلق ہے اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) درمختار میں ہے کہ وہ "صاع" جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ پیمانہ ہے جس میں ایک ہزار چالیس درہم کے برابر ماش و مسور سما جائے، علامہ شامیؒ نے اس قول کی شرح میں لکھا ہے کہ "صاع" چار "مُد" کا اور "مُد" دو "رطل" کا اور "رطل" نصف "من" (اس سے حجازی "من" مراد ہے جو تقریباً ایک سیر کا ہوتا ہے)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ نے "اوزانِ شرعیہ" میں ثابت کیا ہے کہ نصف صاع بحساب مثقال ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا ہوتا ہے (گویا پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک کا ہوا) اور درہم کے حساب سے نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ تولہ کے مساوی ہے (اس حساب سے پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ کا بنتا ہے، گویا پچھلے حساب پر تین تولے کا اضافہ ہے) اور "مُد" کے حساب سے نصف صاع پونے دو سیر تین ماشے کا ہوتا ہے (اس حساب سے پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشے کا ہوتا ہے)

حضرت مفتی صاحبؒ کی اس تحقیق کی روشنی میں ایک وسق تین سیر چھ چھٹانک والے ساٹھ صاع کے حساب سے پانچ من ڈھائی سیر کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من ساڑھے بارہ سیر کے بنتے ہیں ــــــ اور تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ والے ساٹھ صاع کے حساب سے ایک وسق پانچ من چار سیر تین پاؤ کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من تیئیس سیر تین پاؤ کے برابر ہوتے ہیں ــــــ اسی طرح ساڑھے تین سیر چھ ماشے والے ساٹھ صاع کے اعتبار سے ایک وسق پانچ من دس سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتا ہے اور پانچ وسق چھبیس من ساڑھے گیارہ سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتے ہیں۔ فاغتنم ہذا ایہا الطالب وکن من الشاکرین ۱۲ مرتب عفی عنہ

ــــــ حاشیہ صفحہ ھٰذا ــــــ

[1] اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے حاشیہ میں بیان کر چکے ہیں ۱۲ م

[2] سورۂ انعام آیت ۱۴۱ پ ۸ ۱۲ م

دوسری دلیل صحاح[1] کی معروف حدیث ہے "فیما سقت السماء والعیون أو کان عثریا العشر" (اللفظ للبخاری) اور "ما أخرجته[2] الأرض ففیه العشر" ان میں بھی ہر قسم کی زرعی پیداوار پر قلیل وکثیر کی تفریق کے بغیر عشر واجب کیا گیا ہے، نیز ابو مطیع بلخیؒ "عن أبي حنیفة عن أبان بن أبي عیاش عن رجل عن رسول الله صلی الله علیه وسلم" کی سند سے نقل کرتے ہیں "فیما[3] سقت السماء العشر وفیما سقی بنضح[4] أو غرب[5] نصف العشر فی قلیله وکثیره" اس میں تصریح ہے کہ "ما سقت السماء" میں عشر واجب ہے خواہ مقدار کم ہو یا زیادہ، اس روایت میں اگرچہ صحابی کا نام مذکور نہیں لیکن صحابی کی جہالت اوّل تو مضر نہیں ہوتی دوسرے علامہ زبیدیؒ نے "عقود الجواهر المنیفة" میں ثابت کیا ہے[6] کہ یہ صحابی حضرت انسؓ ہیں، چنانچہ ابن خسرو نے اس کو حضرت انسؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے[6]۔ اس روایت پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ابو مطیع بلخی ضعیف[7] ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول تو وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں[8] اور ان کی حدیث قابل استدلال ہے دوسرے وہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کر رہے ہیں

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۱، کتاب الزکوٰۃ باب العشر فیما یسقی من ماء السماء والماء الجاری) وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۶، فی أوائل کتاب الزکوٰۃ، ولفظہ "فیما سقت الأنهار والغیم العشور) وسنن نسائی (ج ۱ ص ۳۴۴، باب ما یوجب العشر وما یوجب نصف العشر) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۵، باب صدقۃ الزرع) سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۰، باب صدقۃ الزروع والثمار) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۴) باب زکوٰۃ الزروع والثمار، علامہ زیلعیؒ اس روایت کو ذکر کرکے فرماتے ہیں قلت: غریب بهذا اللفظ وبمعناه ما أخرجه البخاری (یعنی "فیما سقت السماء") ۱۲ مرتب

[3] نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵) باب زکوٰۃ الزروع والثمار، بحوالہ "التحقیق" لابن الجوزی ۱۲ مرتب

[4] النضح: حوض ۱۲ م

[5] الغرب: بڑا ڈول ۱۲ م

[6] وشہ کما نقل فی معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲ م

[7] فقال ابن معین: لیس بشیء، وقال احمد رضی اللہ عنہ: لا ینبغی أن یروی عنہ، وقال ابو داؤد: ترکوا حدیثہ، نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵) باب زکوٰۃ الزروع والثمار۔ ۱۲ مرتب

[8] وثقہ العقیلی فقال: کان مرجئاً صالحاً فی الحدیث إلا أن أهل السنة أمسکوا عن روایته۔ کما فی "اللسان" معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

لہٰذا امام ابو حنیفہؒ تک اس حدیث کی سند میں کوئی سقم نہیں[1] ـــــ اس کے علاوہ حضرت عمر[2] بن عبدالعزیزؒ، حضرت مجاہدؒ[3]، ابراہیم نخعیؒ[4] اور امام[5] زہریؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ ہر قلیل و کثیر مقدار پر عُشر واجب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ مذکور ان کو صحیح سند سے پہنچی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ[6] سے مراد زکوٰۃ ہے اور یہ اس زرعی پیداوار کا بیان ہے جو تجارت کے لئے حاصل کی گئی ہو، ایسی پیداوار کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جب وہ دو سو درہم کی قیمت کو پہنچ جائے تو اس کا چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ دیا جاتا ہے اور اس زمانے میں چونکہ پانچ وسق دو سو درہم کے مساوی ہوتے تھے اس لئے پانچ وسق کو نصاب بنا دیا گیا لیکن یہ تاویل بہت بعید[7] ہے۔

---

[1] اور درس ترمذی جلد اوّل میں "احادیث کی تصحیح وتضعیف کے اصول وقواعد" کے تحت پانچویں قاعدہ میں ذکر کیا جاچکا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی متقدم مثلاً امام ابوحنیفہؒ کو ایک حدیث بالکل صحیح سند سے پہنچی بعد میں اس کی سند میں کوئی ضعیف راوی آگیا جس کی وجہ سے بعد کے لوگوں نے اُسے ضعیف قرار دے دیا، ظاہر ہے کہ یہ تضعیف اس متقدم مثلاً امام ابوحنیفہؒ پر حجت نہیں ہوسکتی ۱۲ مرتب

[2] عبدالرزاق عن معمر عن سماک بن الفضل قال: کتب عمر بن عبدالعزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل أو کثیر العشر۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۶۱۹۶) باب الخضر۔ ومصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) "فی کل شیٔ أخرجت الارض زکاۃ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] "عبدالرزاق عن معمر قال بلغنی ذلک (ای مثل اثر عمر بن عبدالعزیز) عن مجاہد" مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم

[4] عبدالرزاق عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیٔ انبتت الارض العشر۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۶۱۹۵) واخرجہ ابن ابی شیبۃ فی "مصنفہ" (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیٔ اخرجت الارض زکاۃ۔ وفیہ: فی کل شیٔ اخرجت الارض زکاۃ حتی فی عشر دستجات (کلمۃ فارسیۃ اصلہا دستہ جات) بقل (وفی نسخۃ زیادۃ: دہجۃ [illegible]

[5] عن الزہری أنہ کان لایوقت فی التمر شیئًا وقال: العشر ونصف العشر۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹، فی کل شیٔ اخرجت الارض زکاۃ) ۱۲ مرتب

[6] جیسا کہ حدیث کے شروع کے دو جملوں میں بھی بالاتفاق زکوٰۃ مراد ہے یعنی "لیس فیما دون خمسۃ ذود صدقۃ" اور "ولیس فیما دون خمسۃ اواق صدقۃ"

[7] اس لئے کہ زرعی پیداوار میں اجناس مختلف ہوتی ہیں اور یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ تمام اجناس میں پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم ہوا کرتی تھی کیونکہ یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ گندم اور چارے کی قیمتوں میں کوئی فرق نہ ہو ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔ (حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیثِ باب میں "مصدِّق" کا دائرۂ اختیار بیان کیا گیا ہے یعنی پانچ وسق سے کم کی زکوٰۃ مصدِّق وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو مالک خود اپنے طور پر ادا کرے گا۔

تیسری توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے کہ حدیثِ باب میں "عرایا"[1] کا بیان ہے، یعنی کسی شخص نے اگر کوئی کھجور کا درخت کسی فقیر کو دے دیا اور بعد میں اس درخت کے پھل کے عوض پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا[2]۔

یہ تو تطبیق کی وجوہ تھیں اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو بابِ زکوٰۃ میں تعارض کے وقت امام ابوحنیفہؒ ان ادلّہ کو ترجیح دیتے ہیں جو انفع للفقراء ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے[3]۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم

ث اور بعض روایات سے اس کی تردید بھی ہوتی ہے "عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تؤخذ الصدقۃ من الحرث حتی یبلغ حصادہ خمسۃ اوسق" "عن جابر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا زکوٰۃ فی شیٔ من الحرث حتی یبلغ خمسۃ أوساق، فاذا بلغ خمسۃ اوساق ففیہ الزکاۃ" دونوں روایات کیلئے دیکھئے سنن دار قطنی (ج ۲ ص ۹۸) باب لیس فی الخضراوات صدقۃ۔ نیز حافظ زیلعیؒ نے دارقطنی کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے "لا یحل فی البر والتمر زکوٰۃ حتی تبلغ خمسۃ اوسق" نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۴) باب زکوٰۃ الزروع والثمار ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ہٰذا

[1] "عرایا" "عریۃ" کی جمع ہے اس کے معنی عطیہ کے ہیں اور اس سے مراد وہ اشجار ونخلات ہیں جن کو لوگ مساکین وفقراء کے سپرد کردیتے ہیں کہ تم ان درختوں کی نگہداشت بھی کرو اور ان کے پھلوں کو بھی کھاؤ۔ پھر اگر یہ مالک اپنی کسی مصلحت کی وجہ سے یہ درخت پھلوں سمیت واپس لے لیں تو ایسا کرنا درست ہے ایسی صورت میں ان مالکوں کو چاہئے کہ ان کھجوروں وغیرہ کے عوض میں علیحدہ سے کھجوریں دے دیں۔ اب حضرت شاہ صاحبؒ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی مالک نے درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے بدلہ میں پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب مالک کے ذمہ اس درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک ...

[2] وقرینتہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی العریۃ فی الوسق والوسقین والثلاثۃ والاربعۃ وقال: فی کل عشرۃ اقناء قنو (کھجور کا گچھا) یوضع فی المسجد للمساکین۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۷۳، باب العرایا) بروایۃ جابر بن عبداللہ۔

اور مکحول شامی سے مرسلاً مروی ہے "خففوا فی الصدقات فان فی المال العریۃ والوصیۃ" طحاوی (ج ۲ ص ۱۷۵) ۱۲ م

[3] قیاس سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، امام طحاویؒ اور جصاصؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حولانِ حول کا کوئی اعتبار نہیں لہٰذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح مقدار کا اعتبار بھی ساقط ہونا چاہئے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۸) ۱۲ مرتب

بَابُ مَاجَاءَ لَيْسَ فِى الْخَيْلِ وَالرَّقِيْقِ صَدَقَةٌ

"لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِىْ فَرَسِهٖ وَلَا عَبْدِهٖ صَدَقَةٌ" جو گھوڑے اپنی سواری کیلئے ہوں ان پر باتفاق زکوٰۃ نہیں اور جو گھوڑے تجارت کیلئے ہوں ان پر باجماع زکوٰۃ ہے[1]، (جو قیمت کے اعتبار سے ادا کی جائے گی) البتہ جو گھوڑے تناسل کیلئے ہوں اور سائمہ[2] (چرنے والے) ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ[3] کے نزدیک ان پر زکوٰۃ نہیں۔ وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں نیز اُن کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیثِ مرفوع سے بھی ہے جو پیچھے گزر چکی ہے[4] "قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق"۔

امام ابوحنیفہؒ[5] کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ وہ صحیح مسلم کی معروف حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں "الخيل ثلاثة: هي لرجل وزر وهي لرجل ستر وهي لرجل أجر فأما التي هي له وزر فرجل ربطها رياءً وفخراً ونواءً على اهل الاسلام فهي له وزر واما التي هي له ستر فرجل ربطها فى سبيل الله ثم لم ينس حق الله فى ظهورها ولا رقابها فهي له ستر واما التي هي له اجر الخ"۔ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی تین قسمیں بیان فرمائیں، ایک وہ جو آدمی کیلئے وبال ہے، دوسری وہ جو آدمی کیلئے ڈھال ہے،

---

[1] نقلہ ابن المنذر وغیرہ، حکاہ الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۵۸) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

[2] السائمۃ ہی المکتفیۃ بالرعی اکثر العام لقصد الدر والنسل۔ اللباب (ج ۱ ص ۱۴۱) باب زکوٰۃ الابل ۱۲ مرتب

[3] حضرت سعید بن المسیبؒ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، شعبیؒ، حسن بصریؒ، حکمؒ، ابن سیرینؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، زہریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے۔ عینی (ج ۹ ص ۳۶) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

[4] ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۷) باب ماجاء فی زکوٰۃ الذہب والورق ۱۲ م

[5] ابراہیم نخعیؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، امام زفرؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ خیل متناسلہ پر زکوٰۃ واجب ہے، نیز شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابتؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔ عینی (ج ۹ ص ۳۶) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

تیسری وہ جو آدمی کیلئے باعث اجر و ثواب ہے۔ اس میں دوسری قسم کی تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے کہ یہ وہ گھوڑے ہیں جن کو آدمی اللہ کے واسطے پالے، پھر ایسے گھوڑوں کے بارے میں حدیث میں اللہ تعالیٰ کے دو حقوق کا ذکر ہے ایک حق گھوڑوں کی "ظہور" میں ہے اور وہ حق یہ ہے کہ کسی شخص کو سواری کیلئے عاریۃً دے دیا جائے، اور دوسرا حق "رقاب" میں ہے جو سوائے زکوٰۃ کے اور کیا ہو سکتا ہے؟

نیز حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے[1] چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک زکوٰۃ اسی طرح واجب ہوتی ہے کہ ہر گھوڑے پر ایک دینار دیا جائے البتہ اگر چاہے تو گھوڑے کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ ادا کرے[2]۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے یہ ہے کہ "لیس علی المسلم فی فرسہ" میں "فرس" سے کوب کے گھوڑے مراد ہیں چنانچہ ایسے گھوڑوں میں زکوٰۃ کے ہم بھی قائل نہیں[3]

---

[1] عن الزہری ان السائب بن یزید اخبرہ قال: رأیت أبی یقوم الخیل ویدفع صدقتہا الی عمر بن الخطاب۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الخیل السائمۃ ہل فیہا صدقۃ ام لا؟

وروی ابو عمر بن عبد البر باسنادہ أن عمر بن الخطاب قال لیعلی بن امیۃ تاخذ من کل اربعین شاۃ شاۃ ولا تاخذ من الخیل شیئاً، خذ من کل فرس دیناراً، فضرب علی الخیل دیناراً دیناراً۔ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۳۷) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ۔

وقال ابو عمر: الخبر فی صدقۃ الخیل عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحیح من حدیث الزہری عن السائب بن یزید، وقال ابن رشد المالکی فی "القواعد": قد صح عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ کان یاخذ الصدقۃ عن الخیل۔ (حوالہ بالا)

عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فی الخیل السائمۃ فی کل فرس دینار تؤدیہ۔ سنن دار قطنی (ج ۲ ص ۱۲۶، رقم ۲) باب زکوٰۃ مال التجارۃ وسقوطہا عن الخیل والرقیق۔

یہ روایت اپنے ضعف کے باوجود پچھلے دلائل کی روشنی میں قابل استدلال ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] اس تخییر کی تشریح کیلئے دیکھئے ہدایہ جلد اول باب صدقۃ السوائم، فصل فی الخیل، نیز دیکھئے عنایہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) ۱۲ مرتب

[3] حضرت علیؓ کی حدیث کا جواب بھی یہی ہے ۱۲ م

حدیثِ باب کی اسی قسم کی تفسیر حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے[1]۔

واضح رہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے خلاف کوئی نیا فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عام طور سے گھوڑے رکوب ہی کے لئے ہوتے تھے اس لئے تناسل کے گھوڑوں کا حکم اس دور میں مشہور نہ ہو سکا، حضرت عمرؓ کے دور میں چونکہ اس کی بہت سی نظیریں پیش آئیں اس لئے انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم کو جو آن سمیت اب تک تھوڑے سے لوگوں کو معلوم تھا اعلان کر کے نافذ فرما دیا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی زَکوٰةِ الْعَسَلِ

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: "فی العسل فی کل عشرة أزقٍ زقٌ"[2]۔ اس حدیث کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اس

---

[1] صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "وتاویل ما رویاه (ای محمد بن الحسن وابو یوسف) فرس الغازی وهو المنقول عن زید بن ثابت" ہدایہ جلد اول، فصل فی الخیل۔

اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صاحب "عنایۃ" فرماتے ہیں:۔

"فان ہذہ الحادثة وقعت فی زمن مروان رحمہ اللہ فشاور الصحابة فروی ابو ہریرة رضی اللہ عنہ: لیس علی الرجل فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقة، فقال مروان لزید بن ثابت: ما تقول یا ابا سعید؟ فقال ابو ہریرة عجبا من مروان احدثه بحدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یقول: "ما تقول یا ابا سعید" فقال زید: صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانما اراد به فرس الغازی، فاما ما حبستہ لطلب نسلها ففیها الصدقة، فقال: کم؟ فقال: "فی کل فرس دینار أو عشرة دراہم"۔ عنایہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) فصل فی الخیل۔

حضرت زید بن ثابتؓ کی یہ تفسیر غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیثِ مرفوع کے درجہ میں ہے۔

اس کے علاوہ حدیث باب "لیس علی المسلم فی فرسہ ولا عبدہ صدقة" میں "عبد" سے مراد بالاتفاق عبید خدمت ہیں، پس جب "عبد" مخصوص بعبد الخدمت ہے تو مناسب یہ ہے کہ "فرس" بھی مخصوص بخیل الخدمة والرکوب ہو۔ کذا قال الشیخ البنوریؒ فی "المعارف" (ج ۵ ص ۲۱۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] ہو بفتح الہمزة وضم الزاء المعجمة جمع "زق" وہو ظرف من جلد ۱۲ مرتب

بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب[1] ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک شہد پر عشر نہیں[2]۔
حدیث باب کو شافعیہ وغیرہ نے "صدقۃ بن عبداللہ"[3] کی وجہ سے ضعیف[4] اور ناقابلِ استدلال قرار دیا ہے[5]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو "صدقۃ بن عبداللہ" مختلف فیہ راوی ہیں چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہیں بعض حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے[6]، اس کے علاوہ اس حدیث کے متعدد شواہد بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ روایت "حسن" کے درجہ میں آجاتی ہے چنانچہ

---

[1] امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے. نیز مکحولؒ، زہریؒ، اوزاعیؒ اور مالکیہ میں سے ابن وہبؒ وغیرہ کا مسلک بھی یہی ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۰۹، باب زکوٰۃ العسل رقم ۱۵۳۵) وحاشیۃ الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۶) ۔ نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم" واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عسل میں وجوب عشر جب ہے جبکہ وہ عشری زمین سے لیا گیا ہو، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۱۸) ۱۲ مرتب

[2] ابن ابی لیلیؒ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک بھی یہی ہے نیز یہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے بھی مروی ہے ۔ معالم للخطابی (ج ۲ ص ۲۰۹) ۱۲ مرتب ۔

[3] صدقۃ بن عبداللہ السمین ابومعاویۃ أو ابومحمد الدمشقی ضعیف من السابعۃ (طبقۃ کبار اتباع التابعین) مات سنۃ ست وستین ۔ "ت" (ترمذی) "س" (نسائی) "ق" (سنن ابن ماجہ) ۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۳۶۶ حرف الصاد رقم ۸۳) ۱۲ مرتب

[4] قال البیہقیؒ: تفرد بہ ہکذا صدقۃ بن عبداللہ السمین وہو ضعیف، قد ضعفہ احمد بن حنبل ویحیی بن معین وغیرہما. قال ابوعیسی الترمذیؒ: سألت محمد بن اسمٰعیل البخاری عن ہذا الحدیث فقال: ہو عن نافع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسل اھ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل ۔
علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۱۶) میں تحریر فرماتے ہیں "صدقۃ بن عبداللہ السمین الدمشقی وہو ضعیف عند الاکثر، غیر أنہ وثقہ ابوحاتم ودحیم وابوزرعۃ ۔ انظر "المیزان" و"التہذیب" ومثلہ یتحمل خصوصًا اذا کانت لہ شواہد، وقول البخاری "لا یصح فی ہذا الباب شیئ" لا یلزم منہ ان لا یحتج بہ لان للاحتجاج یکفی "الحسن" ولا یشترط لہ الصحیح (ملخصًا) ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ علامہ ہیثمیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وفیہ کلام کثیر وقد وثقہ ابوحاتم وغیرہ" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۷۷ باب زکوٰۃ العسل) ۱۲ مرتب

[6] اس کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں بیان کی جا چکی ہے ۱۲ م

ابن[1] ماجہ میں حضرت ابو سیارہ متعیؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں " قلت یا رسول اللہ ! إن لی نحلاً (شہد کی مکھیاں) قال : أد العشر " نیز ابن[2] ماجہ ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے[3] " عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ اخذ من العسل العشر " نیز مصنف[4] عبدالرزاق میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں " کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اھل الیمن ان یؤخذ من اھل العسل العشور " ان روایات کی اسناد اگرچہ کلام سے خالی نہیں[5]

---

[1] (ص ۱۳۱) باب زکوٰۃ العسل ، واخرجہ عبدالرزاق فی مصنفہ (ج ۴ ص ۶۳ رقم ۶۹۷۳) باب صدقۃ العسل، وابن ابی شیبہ فی مسندہ (ج ۳ ص ۱۴۱) فی العسل ہل فیہ زکوٰۃ ام لا ؟ ۱۲ مرتب

[2] حوالۂ بالا ۱۲

[3] یہ روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحیفۂ صادقہ کی روایت ہے ۱۲ مرتب

[4] (ج ۴ ص ۶۳ رقم ۶۹۷۳) باب صدقۃ العسل ۱۲ م

[5] چنانچہ ابو سیارہ متعی کی روایت کے بارے میں امام بیہقیؒ فرماتے ہیں " وہذا اصح ما روی فی وجوب العشر فیہ (ای فی العسل) وہو منقطع ، قال ابو عیسی الترمذی : سألت محمد بن اسمٰعیل البخاری عن ہذا فقال : ہذا حدیث مرسل (المراد بالمرسل ہہنا المنقطع لا المرسل الاصطلاحی بالمعنی المعروف ـ مرتب) وسلیمان بن موسیٰ لم یدرک احداً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ـــــ بیہقی (ج ۴ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل ـــــ

دوسری روایت ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی ہے جو محمد بن یحیی حدثنا نعیم بن حماد حدثنا ابن المبارک حدثنا اسامۃ بن زید عن عمرو بن شعیب الخ کی سند سے مروی ہے ، اس کی سند پر کوئی کلام مرتب کی نظر سے نہیں گزرا چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے بھی یہ روایت ابن ماجہ ہی کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور سند پر کوئی کلام نہیں کیا ، دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۹۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار ـــــ بلکہ امام ابوداؤد نے " عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ " ہی کے طریق سے روایت ذکر کی ہے قال : جاء ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نحل لہ وکان سألہ ان یحمی وادیا یقال لہ سلبۃ فحمی لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذلک الوادی فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کتب سفیان بن وہب الی عمر بن الخطابؓ یسألہ عن ذلک ، فکتب عمرؓ إن أدّی إلیک ما کان یؤدّی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عشور نحلہ فاحم لہ سلبۃ والا فانما ہو ذباب غیث یأکلہ من یشاء " سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۶ ، باب زکوٰۃ العسل) ـــــ علامہ عثمانیؒ اعلاء السنن (ج ۹ ص ۶۷ ، باب زکوٰۃ العسل) میں سنن ابی داؤد کی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں " فالحدیث

لیکن ان کی کثرت اس پر دال ہے کہ شہد پر عشر لینا بے اصل نہیں ، دوسرے حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

مرفوعاً سالم عن الجرح ومحتج بہ لسکوت ابی داؤد علیہ وتحسین ابن عبد البر لہ (فی الاستذکار ج ۳ ص ۲۸۹) وصحح عند النسائی فی المجتبیٰ فانہ لم یدخل فیہ الا ما صح عندہ کما ہو فی کتاب الصلاۃ من ہذا الکتاب ــــــ ابو داؤد کی مذکورہ روایت عمرو بن الحارث کے طریق سے مروی ہے لیکن یہی روایت عبد الرحمن بن الحارث اور ابن لہیعہ کے طریق سے بھی مروی ہے کما نقل الحافظ عن الامام الدارقطنی فی "التلخیص" (ج ۲ ص ۱۶۸ ، تحت رقم ۸۳۹ ، باب زکوٰۃ المعشرات) اور حافظ ان دونوں کے بارے میں لکھتے ہیں "عبد الرحمن وابن لہیعۃ لیسا من اہل الاتقان (اس اعتبار سے عمرو بن شعیب والی روایت بھی کلام سے خالی نہیں رہتی لیکن آگے خود حافظ فرماتے ہیں "لکن تابعہما عمرو بن الحارث احد الثقات (عند ابی داؤد) وتابعہما اسامۃ بن زید عن عمرو بن شعیب عند ابن ماجہ وغیرہ . کما مضی اھ ــــ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حافظ کے نزدیک وجوب عشر فی العسل کے بارے میں عمرو بن شعیب والی روایت قابل استدلال ہے۔ بہرحال یہ روایت حنفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے ۔ واللہ اعلم

استاذ محترم دام اقبالہم نے وجوب عشر فی العسل پر استدلال کیلئے تیسری روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی ذکر کی ہے جو عبد اللہ بن محرر کے طریق سے مروی ہے لیکن امام بیہقیؒ نقل کرتے ہیں "قال البخاری وعبد اللہ بن محرر متروک الحدیث" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۲۶ ، باب ما ورد فی العسل) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ـــــــ حاشیہ صفحہ ہذا ـــــــ

لہ عن سعد بن ابی ذباب انہ قدم علی قومہ فقال لہم فی العسل زکوٰۃ فانہ لا خیر فی مال لا یزکی قال : قالوا : کم تری؟ قلت : العشر فأخذ منہم العشر فقدم بہ علی عمر واخبرہ بما فیہ قال فاخذہ عمر وجعلہ فی صدقات المسلمین مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۴۲ ، فی العسل ہل فیہ زکاۃ أم لا ؟) علامہ ہیثمی نے یہ روایت مسند بزار اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے نقل کی ہے اور کہا ہے "وفیہ منیر بن عبد اللہ وہو ضعیف" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۷۷ ، باب زکوٰۃ العسل) حضرت سعد بن ابی ذباب کی مذکورہ روایت کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۹۰ و ۳۹۱) باب زکوٰۃ الزروع والثمار ــــ نیز عطاء خراسانی فرماتے ہیں "ان عمر أتاہ ناس من اہل الیمن فسألوہ وادیاً فاعطاہم ایاہ فقالوا یا امیر المؤمنین إن فیہ نحلاً کثیراً ، قال فإن علیکم فی کل عشرۃ أفراق فرقاً" مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۶۳ رقم ۶۹۷۰ باب صدقۃ العسل) واخرجہ ابن ابی شیبۃ عن ابن المبارک عن عطاء الخراسانی مختصراً فی المصنف (ج ۳ ص ۱۴۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

عمر بن عبدالعزیزؒ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ شہد پر عشر وصول کیا کرتے تھے[1]۔ اس سے بھی وجوبِ عشر کی احادیث کی تائید ہوتی ہے جبکہ شافعیہؒ اور مالکیہؒ کے پاس عدمِ وجوبِ عشر پر کوئی حدیث موجود نہیں[2]
واللہ اعلم[3]۔

---

[1] شہد پر عشر وصول کرنے سے متعلق حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی کوئی صریح روایت مرتب کو نہ مل سکی، بلکہ اس کے برخلاف ثابت ہے چنانچہ نافعؒ فرماتے ہیں "سألنی عمر بن عبدالعزیز عن العسل أفیه صدقة؟ فقلت: لیس بارضنا عسل ولکن سألت المغیرة بن حکیم عنه فقال: لیس فیه شیٔ قال عمر بن عبدالعزیز: ہو عدل مامون صدق، مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۶۱ رقم ۶۹۶۶) باب صدقة العسل، نیز دیکھئے (ص ۶۰ رقم ۶۹۶۵) اور دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۴۲ من قال لیس فی العسل زکوٰة)۔

البتہ علامہ ابن قدامہؒ نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا مسلک یہی لکھا ہے کہ وہ شہد میں اخذِ عشر کے قائل تھے، المغنی (ج ۲ ص ۷۱۳) باب زکوٰة الزروع والثمار، واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں طاؤس سے مروی ہے "أن معاذاً لما أتی الیمن أتی العسل وأوقاص الغنم فقال: لم أومر فیہا بشیٔ (ج ۲ ص ۱۴۳ من قال لیس فی العسل زکوٰة)۔

حافظ ابن حجرؒ "التلخیص الحبیر" (ج ۲ ص ۱۶۷ رقم ۸۳۹ باب زکوٰة المعشرات) میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں "(اخرجہ) ابوداؤد فی المراسیل والحمیدی فی مسندہ وابن ابی شیبة والبیہقی من طریق طاؤس عنہ وفیہ انقطاع بین طاؤس ومعاذ، لکن قال البیہقی ہو قوی لان طاؤس کان عارفاً بقضایا معاذ، وعن علی و ابن عمر أنہ لا زکوٰة فیہ، اما علی فرواہ یحیی بن آدم فی الخراج وفیہ انقطاع وأما ابن عمر فلم اره موقوفاً عنہ وسیأتی مرفوعاً عنہ بخلاف ذلک اھ ــــــ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] پھر جو حضرات شہد میں وجوبِ عشر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی ہر قلیل کثیر مقدار میں عشر واجب ہے، امام احمدؒ اور امام زہری کے نزدیک نصابِ عسل دس "فرق" ہے اور ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے مزید تفصیل کیلئے دیکھئے "المغنی لابن قدامہ" (ج ۲ ص ۷۱۴ و ۷۱۵) اور صاحبینؒ سے مروی ہے کہ عسل کا نصاب پانچ "وسق" ہے (پھر صاحبینؒ کے مسلک میں مزید تفصیل ہے جو عینی (ج ۹ ص ۷۱) میں دیکھی جاسکتی ہے) اس مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے "المغنی" (ج ۲ ص ۷۱۴ و ۷۱۵) باب زکوٰة الزروع والثمار، اور عمدة القاری (ج ۹ ص ۷۱) باب العشر فیما یسقی من ماء السماء وبالماء الجاری ۱۲ مرتب عفی عنہ

⁂ ⁂ ⁂

بَابُ مَاجَاءَ لَازَکوٰةَ عَلَی الْمَالِ الْمُسْتَفَادِ حَتّٰی یَحُولَ عَلَیْہِ الْحَوْلُ

قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: من استفاد مالاً فلا زکوٰة علیه حتی یحول علیه الحول۔ مالِ مستفاد اصطلاحِ شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو نصابِ زکوٰۃ کے مکمل ہوجانے کے بعد اثنائے سال میں حاصل ہوا ہو، پھر اس کی اوّلاً دو صورتیں ہیں[1]:

ایک یہ کہ مالِ مستفاد مالِ سابق کی جنس سے نہ ہو مثلاً کسی کے پاس سونا چاندی بقدرِ نصاب تھا اور سال کے دوران اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آگئے اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مالِ مستفاد کو مالِ سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ مالِ مستفاد مالِ سابق کی جنس سے ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں:
ایک یہ کہ مالِ مستفاد مالِ سابق کی جنس سے ہونے کے ساتھ ساتھ مالِ سابق کی نماء بھی ہو مثلاً بکریاں پہلے سے موجود تھیں دورانِ سال ان کے بچے پیدا ہوگئے، یا مالِ تجارت موجود تھا دورانِ سال اس پر نفع حاصل ہوا، اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مالِ مستفاد کو مالِ سابق میں ضم کیا جائے گا اور دونوں کا سال ایک شمار ہوگا اور مالِ مستفاد کی زکوٰۃ بھی مالِ سابق کے ساتھ ہی ادا کی جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مالِ مستفاد مالِ سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نماء نہ ہو بلکہ ملک کے کسی سببِ جدید کی وجہ سے وہ مال حاصل ہوا ہو مثلاً کسی شخص کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دورانِ سال اس کو کچھ اور روپیہ ہبہ، وصیت، یا میراث کے ذریعہ حاصل ہوگیا اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمۂ ثلاثہ[2] اور امام اسحاق کے نزدیک اس قسم کے مالِ مستفاد کو مالِ سابق میں ضم نہیں کیا جائیگا

---

[1] ان صورتوں کی تمام تر تفصیل کیلئے دیکھئے "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" (ج ۲ ص ۱۳ و ۱۴) کتاب الزکوٰۃ، فصل واما الشرائط التی ترجع الی المال، اور "المغنی لابن قدامہ" (ج ۲ ص ۶۲۶) باب صدقۃ الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزکاۃ اثناء الحول ۱۲ مرتب

[2] البتہ امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے اس مسئلہ میں امام مالکؒ کے دو قولوں کا حوالہ دیا ہے، نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۳۰، کتاب الزکوٰۃ، احادیث المال المستفاد)۔ (باقی حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے مالِ مستفاد کو بھی مالِ سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکوٰۃ بھی مالِ سابق کے ساتھ ادا کی جائے گی۔

ائمۂ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب سے ہے یعنی "من استفاد مالاً فلا زکوٰۃ فیہ حتی یحول علیہ الحول عند ربہ"

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دو طرح مروی ہے مرفوعاً بھی اور موقوفاً بھی (کما فی الباب) طریقِ مرفوع عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے اور دوسرا طریق جو موقوف ہے اگرچہ صحیح سند سے مروی ہے اور قابلِ استدلال ہے لیکن ہمارے نزدیک پہلی قسم پر محمول ہے یعنی دورانِ سال اگر کچھ مال حاصل ہوا اور وہ مالِ سابق کی جنس سے نہ ہو ایسی صورت میں حولانِ حول سے قبل زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اس کے علاوہ حدیثِ باب کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عامل نہیں کیونکہ مالِ مستفاد کی دوسری قسم (جو مالِ سابق کی جنس سے ہو اور مالِ سابق کی نماء بھی ہو) کو وہ بھی مالِ سابق کے ساتھ ضم کرنے کے قائل ہیں، تو جس طرح انہوں نے حدیثِ باب کے عموم سے دوسری قسم کو خاص کیا ہے اسی طرح احناف مالِ مستفاد کی تیسری قسم کو بھی مستثنیٰ کر کے اس کو پہلی قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر اس تیسری قسم کے مال کو مالِ سابق کے ساتھ ضم نہ کیا جائے اور اس کے حق میں نئے سال کا اعتبار کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر درہم و دینار کا الگ سال شمار ہو اور اگر کسی شخص کو روزانہ کچھ رقم حاصل ہو تو وہ ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھے اور اس میں سخت حرج ہے۔ و الحرج مدفوع شرعاً۔

---

(۱) بلکہ قواعد ابن رشد میں امام مالکؒ کا مسلک صراحۃً "الوجوب فی المال المستفاد قبل الحول وان لم یکن الاصل نصاباً" نقل کیا گیا ہے، معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۳) ابن عربی مالکیؒ نے بھی امام مالکؒ کا مسلک حنفیہ کے مطابق نقل کیا ہے۔ عارضۃ الاحوذی (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) ۔ لیکن علامہ ابن قدامہؒ نے امام مالکؒ کا مسلک میں یہ نقل کیا ہے یعنی مالِ مستفاد کا تعلق سوائم سے ہو تو حنفیہ کے مطابق اور اگر اس کا تعلق اثمان سے ہو تو شافعیہ و حنابلہ کے مطابق۔ المغنی (ج ۲ ص ۶۲۷) باب صدقۃ الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزکوٰۃ اثناء الحول ۱۲ مرتب عفی عنہ

(۱) عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم العدوی مولاہم ضعیف من الثامنۃ مات سنۃ ثنتین وثمانین، ت (ترمذی)، ق (سنن ابن ماجہ) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸۰ رقم ۹۳۱) ۱۲ مرتب

(۲) اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "ان الدین یسر" (بخاری ج ۱ ص ۱۰، کتاب الایمان، باب الدین یسر) کے خلاف ہے ۱۲ مرتب

بَابُ مَاجَاءَ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ جِزْيَةٌ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يصلح قبلتان فی أرض واحدة [1] حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم جزیرۂ عرب کے ساتھ مختص ہے لہذا ایسے تمام افراد جن کا قبلہ مسلمانوں کے قبلہ سے مختلف ہو ان کو جزیرۂ عرب میں ٹھہرنے کی اجازت نہیں چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہود کو جزیرۂ عرب سے نکال دیا تھا۔[2]

"لا یصلح قبلتان فی أرض واحدة" کا ایک مطلب "لا یستقیم دینان فی أرض واحدة" بھی بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کافر دارالحرب میں اسلام لے آئے تو اس کو دارالاسلام کی طرف ہجرت کر لینی چاہئے اور یا یہ مطلب ہے کہ ذمیوں کو دارالاسلام میں اپنے مذہب اور اس کی شان وشوکت کو ظاہر کرنے اور اپنے دین کی تبلیغ واشاعت کی اجازت نہیں[3]۔ واللہ اعلم

ولیس علی المسلمین جزیة : اس بارے میں اختلاف ہے کہ جزیہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے، امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مخصوص ہو مگر وہ مجوس کو بھی اہل کتاب کے حکم میں شامل قرار دیتے ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک سوائے مرتد کے ہر کافر سے جزیہ پر مصالحت ہو سکتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک صاحب روح المعانی[4] نے یہ بیان کیا ہے کہ جزیہ اہل کتاب سے تو سب سے لیا جائے گا لیکن مشرکین میں یہ تخصیص ہے کہ مشرکین عجم اور مجوس سے تو لیا جائے گا مگر مشرکین عرب سے قبول نہیں کیا جائے گا[5] کیونکہ ان کا کفر بہت سخت ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انہی کے درمیان مبعوث ہوئے اور آپ انہی کی قوم کے ایک فرد تھے، پھر آپ کے مخاطبین اولین بھی یہی مشرکین تھے اور قرآن کریم بھی انہی کی زبان میں اترا، ان تمام امور کا تقاضا یہی ہے کہ وہ ایمان

---

[1] الکوکب الدری (ج ا ص ۲۳۷) ۱۲ م

[2] تفصیل کیلئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ا ص ۴۴۹ ، باب اخراج الیهود من جزیرة العرب کتاب الجهاد) اور اسکی شروح ۱۲ م

[3] کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۲۶) باحالۂ قوت المغتذی ۱۲ مرتب

[4] (ج ۶ جزء ۱۰ ص ۷۹ سورۂ توبہ آیت ۲۹) ۱۲ م

[5] بلکہ جزیرۂ عرب میں اہل ذمہ کو بھی رہنے نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی وہاں ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا، بلکہ صرف دو ہی صورتیں ہیں جنگ یا اسلام، دیکھئے "کوکب" (ج ا ص ۲۳۷) اور "معارف" (ج ۵ ص ۲۲۴) ۱۲ مرتب

قبول کرتے اگر وہ اب بھی ہٹ دھرمی سے باز نہیں آتے تو ان کی دو ہی صورتیں ہیں "جنگ" یا "اسلام"۔

پھر اس پر اتفاق ہے کہ اہلِ جزیہ میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو اس پر سے جزیہ ساقط ہو جائے گا البتہ جس شخص پر جزیہ واجب ہو چکا ہو اور پھر وہ اسلام لے آئے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ اور ابن شبرمہؒ کے نزدیک ایسے شخص سے وہ واجب شدہ جزیہ وصول کیا جائے گا جبکہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جزیہ نہیں لیا جائے گا، حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب[1] "لیس على المسلمين جزية" اور معجم طبرانی اوسط میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ مرفوع "من[2] أسلم فلا جزية عليه" اس بارے میں جمہور کا مستدل ہیں[3]۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حدیثِ باب کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیہ نہیں لگایا جاسکتا لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیہ عائد نہ ہونا تو بدیہیات میں سے تھا اسے بتانے کی ضرورت نہ تھی۔ لہٰذا حدیثِ باب کا اصل منشا یہی ہے کہ ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد اس پر جزیہ عائد نہیں کیا جاسکتا۔

"لیس على المسلمين جزية عشور" یہاں جزیۂ عشور سے عام جزیہ یعنی جزیۂ رقبہ ہی مراد ہے، جیسا کہ حدیث کے ٹکڑے "انما العشور على اليهود والنصارى" کے ساتھ اس کے تقابل سے ظاہر ہو رہا ہے[4]۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكٰوةِ الْحُلِيِّ[5]

خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يامعشر النساء تصدقن ولو من

---

[1] جو سنن ابی داؤد میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "لیس على مسلم جزية" (ج۲ ص۴۳۳ کتاب الخراج والفئ والامارة، باب فی الذمی یسلم فی بعض السنة ہل علیہ جزیة؟) ابوداؤد میں اسی مقام پر اس حدیث کی تفسیر سفیان ثوریؒ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "اذا اسلم فلا جزية عليه" ۱۲ مرتب

[2] نصب الرایة (ج۳ ص۴۵۳) کتاب السیر، باب الجزیة ۱۲م

[3] جزیہ سے متعلق کچھ بحث "باب ما جاء فی زکوٰة البقر" کے تحت حواشی میں گذر چکی ہے فلیراجع، نیز ملاحظہ فرمائیے علامہ رشید رضا مصری کی تفسیر "المنار" جلد ۱۰ فصل فی حقیقة الجزیة والمراد منہا۔ اور قاموس القرآن (ص۱۹۴ تا ص۱۹۶) ۱۲ مرتب

[4] مزید تشریح کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج۵ ص۲۲۶ و ۲۲۷) ۱۲م [5] اس لفظ کو "حاء" کے ضمہ اور کسرہ دونوں طرح پڑھا

حليكن فإنكن أكثر أهل جهنم يوم القيامة " ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک استعمالی زیور پر زکوٰۃ نہیں[1] جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زیور خواہ استعمالی ہی کیوں نہ ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہے[2] امام ترمذیؒ نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، یہ دونوں روایات حنفیہ کی دلیل بن سکتی ہیں۔ پہلی روایت حضرت زینب امرأۃ عبداللہ کی ہے یعنی " یامعشر النساء تصدقن ولو من حليكن الخ "، لیکن اس سے استدلال صریح نہیں کیونکہ اس میں صدقۂ نافلہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔

دوسری روایت " عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ " کے طریق سے مروی ہے " ان امرأتین أتتا رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي أيديهما سواران من ذهب فقال لهما: أتؤديان زكاته فقالتا: لا! فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتحبان أن يسوركما الله بسوارين من نار؟ قالتا: لا! قال: فأديا زكوته " لیکن اس پر امام ترمذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث ابن لہیعہ اور مثنی بن الصباح سے مروی ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں[3] پھر فرماتے ہیں " ولا يصح في هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء "

لیکن امام ترمذیؒ کا یہ ارشاد ان کے اپنے علم کے مطابق ہو ورنہ اس باب میں متعدد صحیح احادیث موجود ہیں[4]

---

[1] وروی ذلک عن ابن عمر وجابر وانس وعائشۃ واسماء رضی اللہ عنہم، وبہ قال القاسم والشعبی، وقتادۃ ومحمد بن علی وعمرۃ وابوعبید واسحاق وابوثور۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۱) باب زکوٰۃ الذہب والفضۃ ۱۲ مرتب

[2] وروی ذلک عن عمر بن الخطاب وعبداللہ بن مسعود وعبداللہ بن عمر (المغنی ج ۳ ص ۱۱، میں عبداللہ بن عمر کی جگہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کا نام مذکور ہے اور غالباً یہی راجح ہے اس لئے کہ پچھلے حاشیہ میں حضرت ابن عمر کا مسلک ائمۂ ثلاثہ کے مطابق ذکر کیا گیا ہے) وعبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم، وبہ قال سعید بن المسیب وسعید بن جبیر وعطاء ومحمد بن سیرین وجابر بن زید ومجاہد والزہری وسفیان الثوری وطاؤس ومیمون بن مہران والضحاک وعلقمۃ والاسود وعمر بن عبدالعزیز وذر الہمدانی والاوزاعی وابن شبرمۃ والحسن بن حی۔ وقال ابن المنذر وابن حزم: الزکاۃ واجبۃ بظاہر الکتاب والسنۃ، وکان الشافعیؒ یفتی فی العراق علی انہا لاتجب الزکاۃ فیہا وتوقف بمصر وقال: ہذا مما استخیر اللہ فیہ، وعن جابر أنہ کان یری الزکاۃ فی کثیر الحلی دون قلیلہا۔ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۳۳) باب الزکاۃ علی الاقارب۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] چنانچہ امام ترمذیؒ نے یہ روایت ابن لہیعہ ہی کے طریق سے ذکر کی ہے ۱۲ م

[4] ہذا الطریق اخرجہ احمد رضی اللہ عنہ فی مسندہ۔ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۷۱، فصل فی الذہب احادیث زکوٰۃ الحلی) ۱۲ مرتب

اول تو یہی[1] حدیث جسے امام ترمذیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے سنن[2] أبی داؤد میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے" حدثنا ابو کامل وحمید بن مسعدة المعنی ان خالد بن الحارث حدثهم نا حسین عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدہ أن امرأة اتت رسول الله صلی الله علیه وسلم ومعها ابنة لها وفی ید ابنتها مَسَکَتَانِ[3] (حلقتان، سواران) غلیظتان من ذهب فقال لها: أتعطین زکاة هذا؟ قالت: لا! قال: الیسرك ان یسورك الله بهما یوم القیامة سوارین من نار، قال: فخلعتهما وألقتهما الی النبی صلی الله علیه وسلم وقالت: هما لله ولرسوله" اس کی سند میں نہ ابن لہیعہ ہے اور نہ مثنی بن الصباح، حافظ منذریؒ مختصر سنن ابی داؤد میں فرماتے ہیں "اسنادہ لا مقال فیه[4]" اور ابن القطانؒ اپنی کتاب (الوهم والایهام) میں فرماتے ہیں: "اسنادہ صحیح[5]"

نیز ابوداؤد[6] ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے" قالت: کنت ألبس

---

[1] دونوں روایات کو ایک حدیث یا ایک واقعہ قرار دینا بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ترمذی کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو کنگن ان دو عورتوں نے پہن رکھے تھے اور زکوٰة کی ادائیگی کے سلسلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خطاب اور عدم ادائے زکوٰة کی صورت میں عذاب کی وعید دونوں کیلئے تھی جبکہ سنن ابی داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کنگن بیٹی نے پہن رکھے تھے اور آپ کا خطاب بھی صرف اسی سے تھا۔ اس لئے بظاہر دونوں واقعات علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتے ہیں اگرچہ دونوں ہی روایات عمرو بن شعیب کے طریق سے مروی ہیں واللہ اعلم ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکنز ما هو؟ وزکوٰة الحلی، واخرجه النسائی مسنداً ومرسلاً فی سننه (ج ۱ ص ۳۴۳، باب زکوٰة الحلی) والبیهقی فی سننه الکبریٰ (ج ۴ ص ۱۴۰، باب سیاق اخبار وردت فی زکوٰة الحلی) ۱۲ مرتب

[3] (قال المنذری) المسکة محرکة واحدة المسک وهو اسورة من ذبل (جلد السلحفاة البریة او البحریة تتخذ منه السوار والامشاط) أو قرن، أو عاج (ناب الفیل، ولا یسمی غیرنا بر عاجا) فاذا کانت من غیر ذلک اضیفت الیه ـ الترغیب والترهیب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترهیب من منع الزکاة وما جاء فی زکاة الحلی ۱۲ مرتب

[4] کما نقل الزیلعیؒ فی "نصب الرایة" (ج ۲ ص ۳۷۰ فصل فی الذهب/ احادیث زکوٰة الحلی ـ ولکن ما وجدناه فی مطبوعة من "المختصر" (المکتبة الاثریة ـ سانگلہ ہل پاکستان) مع انه قد ذکر الحدیث فی "مختصره" (ج ۲ ص ۱۷۵، باب الکنز ما هو...

[5] زیلعی (ج ۲ ص ۳۷۰) ۱۲ م

[6] (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکنز ما هو وزکوٰة الحلی ۱۲ مرتب

اوضاحًا[1] من ذھب، فقلت یا رسول اللہ! أکنز ھو؟ فقال: ما بلغ ان تؤدی زکاتہ فزُکِّیَ فلیس بکنز۔" امام ابوداؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے "صحیح" یا کم از کم "حسن" ہونے کی دلیل ہے[2]۔

تیسری روایت حضرت عائشہؓ کی ہے اور یہ بھی ابوداؤد[3] ہی میں مروی ہے "عن عبداللہ بن شدّاد بن الھاد أنہ قال دخلنا علی عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرأی فی یدی فتخات[4] من ورق فقال: ما ھذا یا عائشۃ؟ فقلت: صنعتھن أتزین لک یا رسول اللہ! قال: أتؤدین زکاتھن؟ قلت: لا! او ما شاء اللہ، قال: ھو حسبکِ من النار[5]"

یہ تینوں روایات[6] مسلکِ حنفیہ پر صراحۃً دلالت کرنے کے ساتھ قوی اور نہایت صحیح ہیں۔ لہٰذا امام ترمذیؒ کا یہ فرمانا کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں ان کا تسامح ہے۔

دوسری طرف کوئی ایسی[7] روایت موجود نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے پر صراحۃً دلالت کرتی ہو۔ لہٰذا اس باب میں حنفیہ کا مسلک نہایت قوی اور مضبوط ہے۔ وباللہ التوفیق۔

---

[1] اوضاح: جمع "وضح" بفتحتین، نوع من الحلی من الفضۃ یجعل فی القوائم الذی یقال لہ فی الاردیۃ: "پازیب" وأراد فی الحدیث الحلی من الذھب لأنہ نسب الیہ ۱۲ مرتب

[2] اس روایت کی مکمل تحقیق کیلئے دیکھئے "نصب الرایۃ" (ج ۲ ص ۳۷۱ و ۳۷۲) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکنز ما ھو و زکوٰۃ الحلی ۱۲ م

[4] الفتخات: بالخاء المعجمۃ جمع "فتخۃ" وہی حلقۃ (چھلّا) لا فص (نگینہ) لھا تجعلھا المرأۃ فی اصابع رجلیھا وربما وضعتھا فی یدھا۔ وقال بعضھم: ھی خواتم کبار کان النساء یتختمن بھا۔ الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترھیب من منع الزکوٰۃ وما جاء فی زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

[5] واخرجہ الحاکم فی "المستدرک" (ج ۱ ص ۳۸۹) وقال: صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ، والدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۰۵ و ص ۱۰۶، رقم ۱ باب زکوٰۃ الحلی) وراجع للتحقیق "نصب الرایۃ" (ج ۲ ص ۳۷۱) ۱۲ مرتب

[6] وجوب زکوٰۃ فی الحلی کے بارے میں مزید احادیث نبویہ نیز صحابۂ کرام وتابعین عظام کے آثار اور ان تمام کی تحقیق کیلئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۷۲ تا ۳۷۴) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

[7] جبکہ ائمۂ ثلاثہ کے مسلک کو ثابت کرنے کیلئے استثناء کا اثبات بھی ضروری ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدری کی حدیث

بَابُ مَاجَاءَ فِي زَكٰوةِ الْخَضْرَاوَاتِ

عن معاذؓ أنّه كتب الى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله عن الخضراوات و هي البقول فقال : ليس فيها شيئٌ ۔ اس حدیث سے استدلال کر کے ائمۂ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ یہ کہتے ہیں کہ ترکاری وغیرہ پر عُشر واجب نہیں، ان کے نزدیک عُشر صرف ان چیزوں پر ہے جو سڑنے والی نہ ہوں۔

ان کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ ترکاریوں پر وجوبِ عشر کے قائل ہیں (لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک یہ وجوبِ عشر دیانۃً ہے فیما بینہٗ وبین اللہ اور عامل کی جانب سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں ہوگا ۔ مرتب)

امام صاحبؒ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ " وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ " کے اطلاق سے ہے جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں، نیز اگلے باب (باب ماجاء فی الصدقة فیما یسقی بالأنہار وغیرہا) میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت بھی ان کا مستدل ہے یعنی

" لیس فیما دون خمسۃ اواق من الورق صدقۃ " (اخرجہ البخاری فی صحیحہ ج ۱ ص ۱۹۶، باب لیس فیما دون خمسۃ ذود صدقۃ ۔ ومسلم فی صحیحہ ج ۱ ص ۳۱۵، کتاب الزکوٰۃ ۔ وآخرون) اپنے عموم کے ساتھ زیورات کے اندر بھی زکوٰۃ کے وجوب پر دال ہے بشرطیکہ وہ زیورات نصاب کی مقدار کو پہنچ گئے ہوں اور اس عموم سے زیورات کو خاص کرنے کیلئے لامحالہ دلیل کی ضرورت ہوگی اور ایسی کوئی صحیح صریح دلیل ائمہ ثلاثہ کے پاس موجود نہیں البتہ علامہ ابن الجوزیؒ نے " التحقیق " میں عافیۃ بن ایوب عن لیث بن سعد عن ابی الزبیر کے طریق سے حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوع ذکر کی ہے یعنی " لیس فی الحلی زکوٰۃ " لیکن یہ روایت ضعیف ہے تحقیق کیلئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۷۴) نیز آثار صحابہ کیلئے دیکھئے (ص ۳۷۵) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۳۸) باب من قال لا زکوٰۃ فی الحلی ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ: گذشتہ صفحہ سے)

حاشیہ صفحہ ہذا

۱؎ خضراوات جمع خضراء، سبزی ترکاری ۱۲ م

۲؎ اور نہ سڑنے والی چیزوں میں بھی زکوٰۃ کا وجوب مطلقاً نہیں ہے بلکہ ان کا نصاب مقرر ہے۔ اور نصاب کی تفصیل "باب ماجاء فی صدقۃ الزرع والتمر والحبوب" میں گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

۳؎ سورۂ انعام، پارہ ۸ آیت ۱۴۱ : اور اس میں جو حق (شرع سے) واجب ہے وہ اس کے کاٹنے کے دن (مسکینوں کو) دیا کرو ۱۲ مرتب

"فيما سقت السماء والعيون العشر وفيما سقي بالنضح (حوض) نصف العشر" نیز بخاری[1] میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا[2] العشر وما سقي بالنضح نصف العشر" ان دونوں روایات میں کلمہ "ما" عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے، اور "عثری" سے مراد وہ درخت ہیں جو کسی نہر وغیرہ کے کنارے یا ان کے قریب ہوتے ہیں اور زمین سے خود بخود پانی چوس لیتے ہیں اور انہیں سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ لفظ "عاثور" سے نکلا ہے جس کے معنیٰ "کاریز" کے ہیں[3] ــــ نیز امام عبدالرزاق نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے نقل کیا ہے "كتب عمر بن عبدالعزيز أن يؤخذ مما انبتت الارض من قليل او كثير العشر[4]" اس کے علاوہ مصنف[5] ابن ابی شیبہ میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے "في كل شيء اخرجت الارض زكوة حتى في عشر دستجات بقل دستجة بقل"

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حسن بن عمارہ کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن یہ جواب حنفیہ کے اصول پر درست نہیں کیونکہ حسن بن عمارہ اکثر حنفیہ کے نزدیک مقبول ہیں کما مر في مبحث القراءة خلف الامام[6]۔ لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ حدیث میں مطلق وجوب عشر کی نفی مقصود نہیں بلکہ اس میں حکومت کو عشر وصول کرنے سے روکا جا رہا ہے کہ خضراوات وغیرہ

---

[1] (ج ۱ ص ۲۰۱) باب العشر فيما يسقى من ماء السماء والماء الجاري ۱۲م

[2] بالمهملة والمثلثة المفتوحتين وكسر الراء وشدة التحتية وهو ما يشرب بعروقه من غير سقي قاله الخطابيؒ قيل: ما يسيل اليه ماء المطر وقيل ما سقي بالعاثور، والعاثور شبه نهر يحفر في الارض ليسقى به البقول والنخل والزرع. كذا في حاشية الشيخ احمد علي السهارنفوري على صحيح البخاري (ج ۱ ص ۲۰۱، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء الخ) باحالة "العيني" و "اللمعات" ۱۲ مرتب

[3] مزید تحقیق کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب ما جاء في الصدقة فيما يسقى بالانهار وغيرها ۱۲م

[4] مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۷۱۹۶) باب الخضر، نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹ في كل شيء أخرجت الارض زكاة) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۳ ص ۱۳۹، في كل شيء اخرجت الارض زكاة) ۱۲م

[6] دیکھئے احناف کی مستدل احادیث "حضرت جابرؓ کی حدیث" ۱۲م

کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار مصدق کو نہیں دیا جائے گا اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے یہ ارشاد حضرت معاذؓ کے جواب میں فرمایا تھا (کما ھو مصرح فی حدیث الباب) جو یمن کے حاکم تھے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكٰوةِ مَالِ الْيَتِيمِ[1]

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب الناس فقال: ألا من ولی یتیماً لہ مال فلیتجر فیہ ولا یترکہ حتی تأکلہ الصدقۃ۔ اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے[2]، ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اثر سے بھی ہے[3] عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبیہ انہ قال کانت عائشۃ

---

[1] المراد من الیتیم ھہنا الصبی الذی لم یبلغ الحلم وان لم یمت ابواہ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶) ۱۲ مرتب

[2] اس بارے میں ان کا استدلال حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عائشہ کے آثار سے بھی ہے، تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۶ تا ۲۳۹) ونصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۲ و ۳۳۳) ۱۲ مرتب

[3] مؤطا امام مالکؒ (ص ۲۸۲) زکوٰۃ اموال الیتامیٰ والتجارۃ لہم فیہا۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے بھی ہے "عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطابؓ قال: ابتغوا باموال الیتامیٰ لا تأکلہا الصدقۃ" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۱۰، باب وجوب الزکاۃ فی مال الصبی والیتیم رقم ۱۲) امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ھذا اسناد صحیح ولہ شواہد عن عمرؓ۔ لیکن صاحب "جوہر نقی" علامہ ابن الترکمانی فرماتے ہیں " قلت: کیف یکون صحیحا ومن شرط الصحۃ الاتصال وسعید ولد لثلاث سنین مضین من خلافۃ عمرؓ ذکرہ مالکؒ وانکر سماعہ منہ، وقال ابن معین: رآہ وکان صغیراً ولم یثبت سماعہ منہ، واسند البیہقی فی کتاب المدخل عن مالک انہ سئل ہل ادرک ابن المسیب عمر، قال: لا ولکنہ ولد فی زمانہ، فلما کبر اکب علی المسئلۃ عن شانہ حتی کانہ رآہ۔ ولہذا لم یخرج الشیخان لابن المسیب عن عمر شیئا" ــــ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۰۷، باب من تجب علیہ الصدقۃ ــــ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے " انہ کان یزکی مال الیتیم" نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۳) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم او الصغیر ــــ نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت جابر بن عبد اللہ کا اثر ہے ابو الزبیر فرماتے ہیں " أنہ سمع جابر بن عبد اللہ یقول فیمن یلی مال الیتیم قال جابر: یعطی زکوتہ۔ (ج ۴ ص ۶۶ رقم ۶۹۸۱) باب صدقۃ مال الیتیم والالتماس فیہ واعطاء زکوتہ ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

تلبني أنا وأخًا لي يتيمين في حجرها فكانت تخرج من أموالنا الزكوٰة ؎

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک صبی کے مال پر زکوٰۃ نہیں، ان حضرات کا استدلال نسائیؒ اور ابوداؤدؒ وغیرہ[2] کی معروف روایت سے ہے "رُفع القلم عن ثلاث عن النائم حتی یستیقظ وعن الصغیر حتی یکبر وعن المجنون حتی یعقل او یفیق" (واللفظ للنسائیؒ) اس میں نابالغ کو صراحۃً غیر مکلف قرار دیا گیا ہے لہٰذا اس پر نماز وغیرہ دوسرے واجبات کی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی اس کے علاوہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول نقل کیا ہے "لیس في مال الیتیم زکوٰۃ"[4] اس روایت میں اگرچہ لیث بن ابی سُلیم آئے ہیں جو بعض حضرات کے نزدیک ضعیف[5] ہیں لیکن ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں چنانچہ

---

[1] (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الطلاق، باب من لا یقع طلاقہ من الازواج ـ عن عائشۃ مرفوعًا ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص ۶۰۴) کتاب الحدود، باب فی المجنون یسرق أو یصیب حدًّا ـ عن عائشۃ مرفوعًا وعن علیؓ موقوفًا ومرفوعًا ۱۲م

[3] صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۹۴) کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق والکرہ والسکران والمجنون الخ، عن علی موقوفًا و(ج ۲ ص ۱۰۰۶) کتاب المحاربین من اہل الکفر والردۃ، باب لا یرجم المجنون والمجنونۃ، عن علی موقوفًا ـــ وجامع ترمذی (ج ۱ ص ۲۰۵) ابواب الحدود، باب ما جاء فیمن لا یجب علیہ الحد، عن علی مرفوعًا ـــ وسنن ابن ماجہ (ص ۱۴۷) ابواب الطلاق، باب طلاق المعتوہ والصغیر والنائم ـ عن عائشۃ وعلیؓ مرفوعًا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] واثر ابن مسعودؓ اخرجہ ابو عبید فی کتاب الاموال (ص ۴۵۲، کما نقل فی "بغیۃ الالمعی" علی ذیل "الزیلعی" (ج ۲ ص ۳۳۴) وابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۵۰، من قال لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ حتی یبلغ) والبیہقی فی سننہ (ج ۴ ص ۱۰۸، باب من تجب علیہ الصدقۃ) کلہم من طریق لیث بن ابی سلیم عن مجاہد عن ابن مسعود ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ امام بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وقد ضعفہ اہل العلم بالحدیث" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۰۸، باب من تجب علیہ الصدقۃ)

اور حافظ ابن حجرؒ ان کا اس طرح تذکرہ کرتے ہیں "اللیث بن أبی سلیم بن زُنیم بالزاء والنون مصغرًا، واسم ابیہ ایمن، وقیل غیر ذلک، صدوق، اختلط اخیرًا ولم یتمیز حدیثہ فترک، من السادسۃ، مات سنۃ ثمان واربعین (برمز) خت (ای اخرج احادیثہ البخاری فی صحیحہ معلقًا) م (مسلم) ۴ (اصحاب السنن الاربعۃ فی سننہم) تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۱۳۸، حرف اللام رقم ۹) ۱۲ مرتب

⁂

خود امام ترمذیؒ نے "باب ما جاء فی التمتع" میں ان کی حدیث کو حسن قرار دیا ہے[1] نیز ابواب الدعوات[2] میں بھی ان کی تحسین کی ہے[3]۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ مثنی بن الصباح کی وجہ سے ضعیف ہے[4] جیسا کہ امام ترمذیؒ نے ان کے ضعف کا اعتراف کیا ہے[5]۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح مان بھی لیا جائے تب بھی یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں یتیم سے مراد وہ لڑکا ہو جو بالغ تو ہو چکا ہو لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کی وجہ سے مال اس کے حوالہ نہ کیا گیا ہو[6]۔ اس جیسی دوسری احادیث کا بھی یہی جواب ہے۔ واللہ اعلم (از استاذ محترم)

روایۃ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدّہ !!

قولہ: وقد تکلّم یحیی بن سعید فی حدیث عمرو بن شعیب وقال: ھو عندنا واہ۔ یحیی بن سعید کے مذکورہ قول کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں[8]:

"أن الحدیث بذلك السند واہٍ لا ان عمرو بن شعیب ضعیف[9] فان الکلام فی اسنادہ

---

[1] دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) عن لیث عن طاؤس عن ابن عباسؓ قال: تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ حدیث کے بعد آگے چل کر امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "حدیث ابن عباس حدیث حسن" ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے ترمذی (ج ۲ ص ۲۰۳) باب ما جاء ما یقول اذا نزل منزلاً ۱۲ مرتب

[3] نیز علامہ ہیثمیؒ لیث بن ابی سلیم کے بارے میں فرماتے ہیں "وھو ثقۃ ولکنہ مدلس" مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۶) باب فی المساجد المشرفۃ والمزینۃ۔

اس کے علاوہ جن محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے وہ ان کے آخر عمر میں مختلط ہونے کی وجہ سے کی ہے اور امام ابو حنیفہؒ روایات کے معاملہ میں بہت محتاط تھے، لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے اختلاط سے قبل کی روایت کو لیا ہوگا۔

حضرت ابن مسعودؓ کے اثر پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ مجاہد کا سماع ابن مسعودؓ سے نہیں ہے علامہ بنوریؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے "اکثر روایتہ (مجاہد) عن الصحابۃ او کبار التابعین فالصحابۃ عدول ولیس فی التابعین الکبار کذوب فلا یضر الانقطاع فی مثلہ" کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] حدیث باب اور بھی طرق سے مروی ہے اور یہ سب کے سب ضعیف ہیں دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۳۱) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم والصغیر ۱۲ مرتب

[5] نیز حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "ضعیف اختلط بآخرہ" تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۲۸، رقم ۹۱۲) ۱۲ مرتب

[6] حدیث باب کی ایک اور توجیہ بھی کی گئی ہے جو "الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۷ و ۲۳۸) میں دیکھی جا سکتی ہے ۱۲ مرتب [8] معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۸) ۱۲ م [9] قال ابن الجوزی فی التحقیق: الناس لا یختلفون فی توثیق عمرو بن شعیب، زیلعی (ج ۲ ص ۳۳۱) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم ۱۲ مرتب

«عن ابیہ عن جدہ» دون سائر اسانیدہ، فإن الشیخین قد اخرج لہ من غیر هذہ الطریق روایات»

عمرو بن شعیب کی جو روایت «عن ابیہ عن جدہ» کے طریق سے مروی ہو اس پر طویل کلام ہے[1] جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین کی ایک جماعت ایسی سند سے مروی روایت کو قابلِ استدلال نہیں سمجھتی[2] ــــ ان حضرات محدثین کا کہنا یہ ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے نہیں ہے[3] ــــ لیکن یہ صحیح نہیں چنانچہ امام دارقطنی اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:[4] و قد روی عبید اللہ بن عمر العمری وهو من الائمۃ العدول عن عمرو بن شعیب عن ابیہ قال کنت جالسا عند عبد اللہ بن عمرو فجاء رجل فاستفتاہ فی مسئلۃ، فقال یا شعیب! امض معہ إلی ابن عباس؛ فقد صح بهذا سماع شعیب من جدہ عبد اللہ وقد اثبت سماعہ منہ احمد بن حنبل وغیرہ[5] ــــ نیز مستدرکِ حاکم کی ایک روایت سے بھی شعیب کا سماع عبداللہ بن عمروؓ سے ثابت ہوتا ہے «عن عمرو بن شعیب عن أبیہ ان رجلاً أتی عبد اللہ بن عمرو یسألہ عن محرم الخ»[6] امام حاکم اس روایت کو

---

[1] دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) احادیث زکوۃ مال الیتیم ــــ اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب

[2] قال ابن حبان: لا یجوز الاحتجاج عندی بما رواہ عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ لان ہذا الاسناد لا یخلو من ارسال او انقطاع وکلاہما لا یقوم بہ حجۃ فإن عمرو بن شعیب بن محمد بن عبد اللہ بن عمرو بن العاص فاذا روی عن ابیہ عن جدہ فأراد (ای إن اراد) بجدہ محمداً فمحمد لا صحبۃ لہ وإن اراد عبد اللہ فشعیب لم یلق عبد اللہ. نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱) ۱۲ مرتب

[3] نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) ۱۲ م

[4] غالباً یہ علامہ زیلعیؒ کا کلام ہے ۱۲ م

[5] وقال الدارقطنی: جدہ (ای جد عمرو بن شعیب) الادنیٰ محمد ولم یدرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وجدہ الأعلیٰ عمرو بن العاص ولم یدرکہ شعیب وجدہ الأوسط عبد اللہ قد أدرکہ فإذا لم یسم جدہ احتمل ان یکون محمداً واحتمل ان یکون عمرواً فیکون فی الحالین مرسلاً، واحتمل أن یکون عبد اللہ الذی ادرکہ فلا یصح الحدیث ولا یسلم من الإرسال إلا أن یقول فیہ عن جدہ عبد اللہ بن عمرو. نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۲) ۱۲ مرتب

[6] (ج ۲ ص ۶۵، کتاب البیوع) ہکذا نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ م

نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "هذا حديث ثقات رواته حافظ وهو كالذهب بالبيت في صحة سماع شعيب اس محمد عن جده عبد الله بن عمرو اهـ"[1]

یہی وجہ ہے کہ "عمرو بن شعیب الخ" کی سند سے مروی روایات کو اکثر محدثین نے صحیح اور قابل استدلال قرار دیا ہے چنانچہ حافظ عبد الغنی مصری اپنی سند سے امام بخاریؒ کے بارے میں نقل کرتے ہیں "أنه سئل أيحتج به؟ فقال: رأيت أحمد بن حنبل وعلي بن المديني والحميدي و اسحاق بن راهويه يحتجون بـ "عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده" ما تركه احد من المسلمين" اس کے بعد امام بخاریؒ نے فرمایا "من الناس بعدهم؟" ـــــ نیز حسن ابن سفیان، اسحاق بن راہویہ سے نقل کرتے ہیں "قال: عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده كأيوب عن نافع عن ابن عمر" وعد التشبيه في نهاية الجلالة من مثل اسحاق رحمه الله)[2]

بہر حال جمہور محدثین کے نزدیک ایسی تمام روایات صحیح اور مقبول ہیں اگرچہ بعض حضرات نے ان کی روایات کو "وجادة" قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا عبداللہ سے ثابت نہیں بلکہ ان کے پاس اپنے دادا کا صحیفۂ صادقہ موجود تھا اور وہ اس سے روایات بیان کرتے تھے۔ بہر حال جو بھی صورت ہو یہ روایات مقبول ہیں چنانچہ صحیفۂ صادقہ کی روایات بھی متعدد کتب احادیث میں مروی ہیں[3] واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَجْمَاءَ[4] جُرْحُهَا[5] جُبَارٌ[6] وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ

العجماء جرحها جبار "عجماء" کے معنی حیوان کے ہیں اور "جبار"

---

1. كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب
2. حوالۂ بالا ۱۲م
3. تفصیل کیلئے دیکھئے "کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں" ص ۶۹ تا ۷۷) ۱۲م
4. العجماء البهيمة وسميت العجماء لانها لا تتكلم ۱۲م
5. الجرح: الظاهر أنه بالفتح مصدر وبالضم اسم للمصدر ۱۲م
6. جبار بضم الجيم وتخفيف الباء الموحدة آخره راء، يعني ليس فيه ضمان ـ المعارف (ج ۵ ص ۲۳۹) ۱۲م

کے معنی "ہدر" کے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی حیوان کسی کو زخمی کر دے تو یہ زخم ہدر ہے اور اس کی دیت کسی پر واجب نہ ہوگی لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ حیوان کے ساتھ کوئی سائق نہ ہو، اور اگر کوئی سائق یا قائد ساتھ ہو تو مختلف حالات میں وہ ضامن ہوتا ہے۔ جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اور موٹر کا ڈرائیور ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے۔ چاہے موٹر نے پیچھے سے نقصان پہنچایا ہو یا سامنے سے۔ تفصیل تکملہ فتح الملہم میں دیکھ لی جائے۔

پھر امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ حیوان کا لگایا ہوا زخم اس وقت ہدر ہوگا جب اس نے دن کے وقت کسی کو زخمی کیا ہو اور اگر رات کے وقت زخمی کیا تو اس کا ضمان مالک پر آئے گا خواہ مالک جانور کے ساتھ نہ ہو کیونکہ رات کے وقت مالک کا فرض ہے کہ وہ جانور کو باندھ کر رکھے[1]

لیکن حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کے حکم میں کوئی تفریق نہیں[2] چنانچہ حدیث باب کا عموم حنفیہ کی تائید کرتا ہے[3]

---

[1] و مذہب مالک کالشافعیۃ۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) ۱۲م

[2] یہ تفصیل امام شافعیؒ نے ایک حدیث مرفوع سے اخذ کی ہے "عن ابن شہاب عن حرام بن سعید (لعلہ حرام بن سعد أو حرام بن ساعدۃ۔ کما فی التقریب ج ۱ ص ۱۵۷، رقم ۱۹۰) بن محیصۃ أن ناقۃ للبراء بن عازب دخلت حائط رجل فأفسدت فیہ فقضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن علی أہل الحوائط حفظہا بالنہار وأن ما أفسدت المواشی باللیل ضامن علی أہلہا" موطا امام مالکؒ (ص ۶۴۴) کتاب الأقضیۃ، باب القضاء فی الضواری والحریسۃ۔

سنن أبی داؤد میں یہ روایت اس طرح مروی ہے "عن حرام بن محیصۃ الأنصاری عن البراء بن عازب قال کانت لنا ناقۃ ضاریۃ فدخلت حائطا فأفسدت فیہ فکلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہا فقضی أن حفظ الحوائط بالنہار علی أہلہا وأن حفظ الماشیۃ باللیل علی أہلہا، وأن علی أہل الماشیۃ ما أصابت ماشیتہم باللیل (ج ۲ ص ۵۰۲ و ص ۵۰۳ آخر حدیث فی کتاب البیوع، باب المواشی تفسد زرع قوم) نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۶۸، ابواب الاحکام، باب الحکم فیما أفسدت المواشی)۔

وأجاب عنہ الحنفیۃ بأن حرام بن محیصۃ مجہول ولم یسمع من البراء۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) نقلاً عن فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۰۸)۔ ولیکن یہ جواب مخدوش ہے اس لئے کہ یہ روایت دوسری کتب حدیث کے علاوہ موطا امام مالک میں بھی مروی ہے۔ کما مر) ۱۲ مرتب

[3] وقد ذکر الشیخ الانورؒ روایۃ للحنفیۃ "عن" الی ذی القدسی مثل قول الشافعی ـــ ولعل الحکم منوط بالعرف فلو جرت العادۃ بارسال المواشی لیلا وحبسہا نہارا انعکس الحکم۔ کما فی فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۲۹) دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) ۱۲ [illegible]

والمعدن جبارٌ " حنفیہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہوجائے یا اس کو کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہدر ہے[1] اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں۔

لیکن امام شافعیؒ اس جملہ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن[2] پر کوئی زکوٰۃ یعنی خمس وغیرہ نہیں ہے، وسیأتی تفصیلہ۔

والبئر جبارٌ " یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہوجائے تو وہ ہدر ہے بشرطیکہ یہ کنواں کسی نے اپنی مملوک زمین میں کھودا ہو (یا دوسرے کی زمین میں مالک کی اجازت سے کھودا ہو یا صحرا وغیرہ میں راستہ سے ہٹ کر ایسی زمین میں کھودا ہو جو کسی کی مملوک نہ ہو۔ مرتب)

وفی الرکاز الخمس " رکاز[3] لغۃً مرکوز کے معنی میں ہے اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن کی گئی ہو۔ اس میں مدفون خزانہ باتفاق داخل ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو کہیں سے مدفون خزانہ ہاتھ آجائے تو بالاتفاق اس کا خمس بیت المال کو دینا واجب ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ مدفون خزانہ مسلمانوں سے پہلے کافروں کی ملکیت رہا ہوگا۔ لہٰذا وہ مالِ غنیمت کا ایک جزء ہے جس پر خمس واجب ہوتا ہے[4]۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ " رکاز " کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے لہٰذا " وفی الرکاز الخمس " کے جملہ سے جہاں دفینۂ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہوگا وہیں اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

لیکن شافعیہؒ کہتے ہیں کہ رکاز میں معدن شامل نہیں لہٰذا اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور وہ حدیث باب کے گزشتہ جملہ " المعدن جبارٌ " کے یہی معنی بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں۔

---

[1] مثلاً: رجل استاجر حافراً لاستخراج المعدن فانہار علیہ فمات فدمہ ہدر لاضمان علیہ من القود والدیۃ۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۴۱) ۱۲ مرتب

[2] معدن اسے کہتے ہیں جو مخلوق فی الارض ہو۔ اس سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

[3] یہ لفظ رَکَزَ یَرکُزُ باب " نصر " سے ماخوذ ہے اس کے معنی ہیں غرز فی الارض ونصب فیہا ۱۲ م

[4] ہذا حینما یوجد فی الکنز سمۃ الکفر لکن إن وجد فیہ علامۃ الاسلام فہو فی حکم اللقطۃ ۱۲ مرتب

اس[1] معاملہ میں حنفیہ کا مسلک لغۃً، روایۃً اور درایۃً ہر اعتبار سے راجح ہے ۔
لغۃً اس لئے کہ علامہ ابن منظور افریقیؒ نے لسان[2] العرب میں ابن الاعرابی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ لفظ "رکاز" کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے اور علامہ ابن الاثیر جزریؒ بھی اسی کے قائل ہیں[3]، نیز امام ابو عبید قاسم بن سلامؒ جو بڑے پایہ کے محدث بھی ہیں اور امام لغت بھی، انہوں نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے اور اپنی "کتاب الاموال" میں اسی قول کو ترجیح دی ہے کہ معدن پر خمس واجب[4] ہے ۔

اور روایۃً اس لئے راجح ہے کہ اول تو حدیثِ باب میں "وفی الرکاز الخمس" کا جملہ مسلک حنفیہ کی تائید کر رہا ہے، دوسرے امام ابو عبیدؒ نے کتاب[5] الاموال میں ایک روایت نقل کی ہے "عن عبد اللہ بن عمرو ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن المال یوجد فی الخرب العادی فقال فیہ وفی الرکاز الخمس"، اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر "فیہ" میں آچکا ہے اور رکاز کا اس پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے[6]، ثابت ہوا کہ "وفی الرکاز الخمس" میں رکاز سے مراد دفینہ نہیں بلکہ معدن ہے نیز علامہ عینیؒ نے امام ابو یوسفؒ کے حوالہ سے حضرت

---

[1] "مسئلۃ الرکاز" ہذہ: ولی مسئلۃ اعترض فیہا البخاریؒ علی ابی حنیفۃؒ وذکرہ بلفظ " وقال بعض الناس" قال الحافظؒ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۸۸، باب فی الرکاز الخمس) : قال ابن التین : المراد ببعض الناس ابوحنیفۃ قلت : وہذا اول موضع ذکرہ فیہ البخاری بہذہ الصیغۃ ویحتمل ان یرید بہ ابا حنیفۃ وغیرہ من الکوفیین ممن قال بذلک وراجع لمزید التفصیل المعارف للبنوریؒ (ج ۵ ص ۲۴۱ وما بعدہا) والعمدۃ للعینی (ج ۹ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۷ ص ۲۲۳) کما نقل فی " المعارف " (ج ۵ ص ۲۴۵) ۱۲ م

[3] چنانچہ فرماتے ہیں " المعدن والرکاز واحد ۔ کذا فی العینی (ج ۹ ص ۱۰۰) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ م

[4] رواہ (ابو عبید) فی کتاب الاموال عن علی والزہری (ص ۳۴۰ و ۳۴۱) ۔ کذا فی "المعارف" (ج ۵ ص ۲۴۵ و ۲۴٦) ۱۲ م
مزید تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۰) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

[5] (ص ۳۴۰) کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴٦) ۱۲ م

[6] خود امام ابو عبید مذکورہ بالا حدیث کو اپنی کتاب میں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں " فقد تبین لنا الآن ان الرکاز سوی المال المدفون لقولہ " فیہ وفی الرکاز الخمس "، فجعل الرکاز غیر المال فعلم بہذا انہ المعدن ۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۴٦) ۱۲ م

ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے[1] "قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی الرکاز الخمس قیل: وما الرکاز یا رسول اللہ؟ قال: الذهب الذی خلقه اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلقت" یہی روایت بیہقیؒ نے "المعرفۃ" میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الرکاز الذهب الذی ینبت بالارض"[2] البتہ حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت کو امام بیہقیؒ نے عبداللہ بن سعید مقبری کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے[3]، لیکن مختلف آثار سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کو قوت حاصل ہوجاتی ہے[4]۔

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بناتے وقت جو صحیفہ لکھ کر دیا، اس میں الفاظ یہ ہیں:- "وفی السیوب الخمس" اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن اثیر جزریؒ لکھتے ہیں:- والسیوب الرکاز، وھو المال المدفون فی الجاھلیۃ، او المعدن، جمع سبب، وھو العطاء، لأنہ من فضل اللہ تعالیٰ علی من اصابہ، وقیل: السیوب عروق من الذهب والفضۃ تسیب فی المعدن، أی تجری فیہ" (منال الطالب لابن الاثیرؒ - ص ۷۲) وراجع للحدیث غریب الحدیث لأبی عبید (ج ۱ ص ۲۱۱)۔

اور درایۃً حنفیہ کا مسلک اس لئے راجح ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہونے کی علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ کنز مدفون (ان وجد فیہ سمۃ کفر) کو مشرکین کا مال شمار کیا گیا ہے اور مال غنیمت میں شمار کرکے دوسرے غنائم کی طرح اس پر بھی خمس واجب کیا گیا ہے یہی علت معدن میں بھی موجود ہے۔

---

[1] عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ م

[2] عینی (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرکاز الخمس، نیز امام دارقطنی نے "علل" میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الرکاز الذی ینبت علی وجہ الارض" البتہ اس حدیث پر امام دارقطنی نے کلام کیا ہے۔

نیز حمید بن زنجویہ نسائیؒ نے اپنی کتاب الاموال میں حضرت علیؓ بن ابی طالب کے بارے میں نقل کیا ہے "أنہ جعل المعدن رکازاً واوجب فیہ الخمس - دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳)

اس کے علاوہ مکحولؒ نقل کرتے ہیں "ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جعل المعدن بمنزلۃ الرکاز فیہ الخمس" امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے ــــ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۵۴) باب من قال المعدن رکاز فیہ الخمس۔ اگرچہ امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے پھر بھی اس سے مسلک حنفیہ کی تائید بہرحال ہوجاتی ہے، بلکہ علامہ عینیؒ نے تو اسے بیہقی ہی کے حوالہ سے بغیر کسی کلام کے بطور تائید واستدلال ذکر کیا ہے۔ دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۰۳) ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ وہ فرماتے ہیں "انما رواہ عبداللہ بن سعید المقبری وعبداللہ قد اتقی الناس حدیثہ فلا یجعل خبر رجل قد اتقی الناس حدیثہ حجۃ" بیہقی (ج ۴ ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب

[4] جس کی کسی قدر تفصیل پچھلے حاشیہ میں آچکی ہے ۱۲ م

امام شافعیؒ کے پاس اپنے مسلک پر استدلال کے لئے صرف ایک محتمل روایت ہے وہ ہے "المعدن جبارٌ" جس کا مطلب وہ یہ بتاتے ہیں کہ معدن پر زکوٰۃ نہیں[1] لیکن "المعدن جبارٌ" کی یہ تفسیر حدیث کے سیاق وسباق کے خلاف ہے کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس جملہ کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے[2] جس کا تقاضا یہ ہے کہ "المعدن جبارٌ" کا بھی یہی مطلب ہو کہ معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونا ہدر ہے ۔۔۔ اس کے علاوہ بعض معدن ایسی ہیں جن پر امام شافعیؒ بھی وجوب خمس کے قائل ہیں۔ مثلاً معدنِ ذہب اور معدن فضہ[3]، گویا "المعدن جبارٌ" کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر شافعیہ کا عمل نہیں ہے، اس کے برخلاف حنفیہ کی تفسیر کو اگر اختیار کیا جائے تو اس پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ اب صرف ایک سوال رہ جاتا ہے کہ "وفی الرکاز الخمس" کا ماقبل کے جملوں سے کیا ربط ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپؐ نے "المعدن جبار" فرمایا تو اس سے کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں جیسے کہ امام شافعیؒ کو اسی معنی کا مغالطہ لگا ہے اس وہم کو دور کرنے کے لئے آپؐ نے "وفی الرکاز الخمس" کا اضافہ فرمایا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

فائدہ اسلام نے مقادیرِ زکوٰۃ کی تعیین میں اس بات کا خیال رکھا ہے کہ جس مال کے حصول میں جتنی دشواری ہو اس پر زکوٰۃ اتنی ہی کم واجب ہو، چنانچہ سب سے سہل الحصول مال کنز مدفون یا معدن ہے، لہٰذا اس پر سب سے زیادہ شرح عائد کی گئی ہے یعنی خمس[4]، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زرعی پیداوار کے حصول میں ہوتی ہے جو بارانی زمین میں اگائی گئی ہو چنانچہ اس پر

---

[1] ثم قال الشافعیۃ لو کان فی المعدن الخمس ایضا لوقع التعبیر بقولہ "وفیہ الخمس" بالضمیر، ولم تکن حاجۃ الی اعادۃ لفظ "الرکاز" ویقول الحنفیۃ: المعدن خاص لا یشتمل دفین الجاہلیۃ، فکان حق التعبیر أن یقال: "وفی الرکاز الخمس" لکی یشتمل المخلوق والمدفون معًا۔ کذا فی المعارف (ج۵ ص ۲۴۳) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ اس سے پہلے کا جملہ ہے "العجماء جرحہا جبار" یعنی جانور کا لگایا ہوا زخم ہدر ہے۔ اور اس کے بعد کا جملہ ہے "البئر جبار" یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہدر ہے ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے عینیؒ (ج ۹ ص ۱۰۳) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۲۴٦) ۱۲ م

[4] کما فی حدیث الباب ۱۲ م

اس سے کچھ کم شرح یعنی عشر لگایا گیا[1]، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زمین کی زرعی پیداوار میں ہوتی ہے جو کنویں وغیرہ سے سیراب کی جاتی ہے چنانچہ اس پر اس سے بھی کم شرح یعنی بیسواں حصہ مقرر کیا گیا[2] اور سب سے زیادہ مشقت نقد روپیہ کے حصول میں ہوتی ہے اس لئے اس پر سب سے کم شرح عائد کی گئی ہے یعنی چالیسواں حصہ[3]۔ واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْخَرْصِ[4]

إذا خرصتم فخذوا: خرص کے لغوی معنی اندازہ لگانے کے ہیں، اور کتاب الزکوٰۃ کی

---

[1] چنانچہ پیچھے حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت گذر چکی ہے "فیما سقت السماء والعیون العشر"۔ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقۃ فیما یسقی بالانہار وغیرہا) ۱۲ م

[2] چنانچہ پیچھے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مرفوعہ میں گزر چکا ہے "وفیما سُقی بالنضح ففیہ نصف العشر" یعنی جسے ڈول وغیرہ سے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر ہے۔ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقۃ فیما یسقی بالانہار وغیرہا) ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ پیچھے حضرت علیؓ کی روایت مرفوعہ گذر چکی ہے "فاذا بلغت مائتین ففیہا خمسۃ دراہم" (ترمذی ج ۱ ص ۱، باب ماجاء فی زکوٰۃ الذہب والورق) ۱۲ م

[4] اتفق الکل من الائمۃ الاربعۃ علی عدم جواز الخرص فی المزارعۃ وعلی عدم الجواز فی المساقاۃ فلا یجوز الخرص بین المالک والمزارع ولا بین المالک والمساقی۔ وانما الخلاف فی الخرص علی ارباب الثمار، یبعث رجل من جہۃ بیت المال.

فذہب الیہ المجیزون مع الخلاف بینہم ایضاً علی وجوہ کثیرۃ۔

فقیل واجب وقیل مستحب۔ وہل یختص بالنخل؟ أو یلحق بہ العنب؟ أو یعم کل ما ینتفع بہ رطباً وجافاً؟ وہل یمضی قول الخارص أو یرجع ما آل إلیہ الحال بعد الجفاف؟ الاول قول مالک وطائفۃ، والثانی قول الشافعیؒ واتباعہ۔ وہل یکفی خارص واحد عارف ثقۃ أو لا بد من اثنین، قولان للشافعی۔ وہل ہو اعتبار أو تضمین؟ کذلک قولان للشافعیؒ۔ وہل یحاسب اصحاب الزرع والثمار بما أکلوا قبل الجذاذ أم لا؟ وہل یؤخذ قدر العواری والضیف وما فی معناہ ام لا؟ وہل إذا غلط الخارص ماذا یحکم بہ؟ ہل یؤخذ بقولہ أم لا؟ وہل یلزم الخارص أن یترک الثلث او الربع ام لا؟ قیل بالاول قال احمدؒ واسحاقؒ واللیثؒ وبالثانی مالکؒ والشافعیؒ۔ فہذہ وجوہ ثمانیۃ خلافیۃ بین الفقہاء، راجع للتفصیل المعارف (ج ۵ ص ۲۴۷ و ۲۴۸)

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے سے پہلے ایک آدمی بھیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہورہی ہے۔

پھر امام احمدؒ کے نزدیک خرص کا حکم یہ ہے کہ اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہو اتنی پیداوار کا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا ہے۔

لیکن امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ محض اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کرکے حقیقی پیداوار معیّن کی جائے گی اور اُس سے عشر وصول کیا جائے گا مالکیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قواعد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے[1]۔

امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب میں "إذا خرصتم فخذوا" کے الفاظ سے ہے، نیز اسی باب میں عتاب بن اسیدؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی زکوٰۃ الکرم انہا تخرص کما یخرص النخل ثم تؤدی زکوٰتہ زبیباً کما تؤدی زکوٰۃ النخل تمراً"۔

جمہور کا استدلال اُن احادیث سے ہے جن میں بیع مزابنہ[2] سے منع کیا گیا ہے اور یہ احادیث صحیح اور تقریباً مشہور کے درجہ میں[3] ہیں جبکہ اس باب کی بیشتر احادیث سنداً متکلم فیہ[4] ہیں لہذا

---

[1] قال ابن قدامۃ فی المغنی (ج ۲ ص ۷۰۶، باب زکوٰۃ الزروع والثمار، فصل الخرص وشرد علیہ عند بدوّ الصلاح): وقال اہل الرأی: الخرص ظن وتخمین لایلزم بہ حکم وانما کان الخرص تخویفاً للأکرۃ لئلا یخونوا، فاما أن یلزم بہ حکم فلا۔ ۱۲ مرتب

[2] مزابنہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض میں فروخت کرنے کو کہتے ہیں ۱۲ م

[3] چنانچہ مزابنہ کی ممانعت کے بارے میں حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۱، کتاب البیوع، باب بیع المزابنۃ) میں دیکھی جاسکتی ہیں، نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۸۱، ابواب البیوع، باب ماجاء فی النہی عن المحاقلۃ والمزابنۃ) میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلۃ والمزابنۃ"۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۰) اس موضوع سے متعلق احادیث اور ان کی اسناد کی تحقیق کا موقعہ نہ مل سکا۔ ۱۲ مرتب

[5] کذا یفہم من معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۷) ولکن ینافیہ ماذکرہ الخطابی فی معالم السنن (ج ۲ ص ۲۱۲) حیث ذکر أن مذہب الشافعی ان المقدار المخروص ہو المعتبر، غیر أنہ یؤخذ عندنا لجذاذ فلیتنبہ ۱۲ از استاذ محترم زید مجدہم

ان کی وجہ سے مزابنہ کی صحیح اور صریح احادیث کو نہیں چھوڑا جا سکتا بالخصوص جبکہ وہ ایک اصلِ کلی[1] پر مشتمل ہوں۔

پھر خرص کا فائدہ صرف یہ ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا نیز اس طرح مالکوں کے پیداوار کو چھپانے کا سدِ باب بھی ہو جاتا ہے۔

ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع : اس جملہ کا مطلب ہر فقیہ نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک اس کا مطلب[2] یہ ہے کہ جب خرص کے ذریعہ عشر وصول کیا جا رہا ہو تو اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوئی ہو عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی کا عشر وصول کرنا چاہئے کیونکہ ایک تو اندازہ میں غلطی کا احتمال ہے دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکتے پکتے کچھ مقدار خراب ہو جائے لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے گا۔

اور[3] ابن عربی مالکیؒ اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ جب خرص کے بعد پھل پک جائیں

---

[1] وہ یہ کہ بیع مزابنہ لازماً تخمینہ ہی سے ہو سکتی ہے جس میں تفاضل کا احتمال ہے جو ربا ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے اور خرص میں بھی یہی صورت ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

[2] تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۰) ۱۲ مرتب

[3] ذکر الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۷۴، باب خرص التمر) عن مالکؒ والشافعیؒ أنه لا یترک لهم شیئ فکانهما لم یریا العمل بهذا الحدیث (ای حدیث الباب)۔ قال الشیخ (الانور) الشافعیؒ یری العمل به لعله لم یقف علیه الحافظؒ وذکر ما ہو المشہور عن الشافعیؒ کما یدل علیه لفظه فی الفتح، والقول به (ای قول العمل بحدیث الباب) حکاه الماوردی، قال فی شرح المهذب (ج ۵ ص ۴۷۹) لکن فی حکایة الماوردی أنه یترک الثلث او الربع، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۰) جس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تخمینہ لگاتے ہوئے ایک تہائی یا چوتھائی کو عشر سے مستثنیٰ کر دیا جائے گا اگرچہ بقول حافظؒ امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ خرص کے وقت کسی مقدار کو مستثنیٰ نہیں کیا جائے گا ۱۲ مرتب

⁂

اور عشر وصول کرنے کا وقت آجائے تو زمیندار یا کاشتکار نے جتنی مؤونت پیداوار کے لئے اٹھائی ہو اس کو مستثنیٰ کر کے باقی پر عشر لگایا جائے گا اور چونکہ اس دور میں مؤونت عموماً پیداوار کا ثلث یا رُبع ہوتی تھی اس لئے اس مقدار کا ذکر کر دیا گیا۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مؤونت کی مقدار تو عشر سے مستثنیٰ نہیں ہوتی البتہ اتنی مقدار مستثنیٰ ہوتی ہے جتنی مالکِ زرع اور اس کے اہل وعیال کے گزارہ کے لئے کافی ہو اور یہ مقدار چونکہ ثلث یا رُبع کے مساوی ہوتی تھی اس لئے خاص طور پر ثلث یا رُبع کا ذکر کر دیا گیا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ پیداوار کی کوئی مقدار عشر سے مستثنیٰ نہیں لہٰذا ان کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت پیداوار کا اندازہ لگایا جا رہا ہو تو اندازہ لگاتے میں حقیقی مقدار سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی کم کا اندازہ لگانا چاہئے کیونکہ پھلوں کے پکنے تک اتنی مقدار کے سوکھ جانے یا جھڑ جانے کا احتمال ہے۔

مالکیہ میں سے ایک جماعت کے نزدیک حدیث باب کے مذکورہ بالا جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی مقدار کے بارے میں مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود فقراء کو دے اور اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس مقدار کو بھی بیت المال کے سپرد کر دے۔ واللہ اعلم

بَابٌ فِي الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المعتدي في الصدقة كمانعها[1]

صدقہ عامل اور مالک کے درمیان دائر ہوتا ہے، چنانچہ صدقہ سے متعلق ان دونوں کی کچھ ذمہ داریاں ہیں، اب اگر عامل حق سے زائد طلب کرے یا عمدہ ترین چیز کا مطالبہ کرے تو ایسا عامل مانع زکوٰۃ[2] کے حکم میں ہے، چنانچہ مانع زکوٰۃ کی طرح یہ بھی گنہگار[3] ہوگا، حدیث باب میں

---

[1] خرص سے متعلق مباحث کی تفصیل کیلئے دیکھئے (۱) المغنی لابن قدامہ (ج۲ ص ۷۰۶ تا ۷۱۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار
(۲) فتح الباری (ج۳ ص۲۷۱ تا ۲۷۴) باب خرص التمر
(۳) عمدۃ القاری (ج۹ ص۶۴ تا ۶۹) باب خرص التمر ۱۲ مرتب

[2] مانع زکوٰۃ سے مراد وہ شخص ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہو لیکن وہ ادا نہ کرتا ہو ۱۲ م

[3] اس لئے کہ حدود اللہ سے تجاوز کرنے میں دونوں شریک ہیں ۱۲ م [4] شرح باب از مرتب ۱۲

" المعتدی فی الصدقة " سے یہی عامل مراد ہے ۔

بعض حضرات نے کہا کہ " المعتدی فی الصدقة " سے مراد وہ عامل ہے جو صدقہ وغیرہ غیر مستحق پر خرچ کردیتا ہے لیکن پہلے والے معنی زیادہ انسب ہیں یعنی " من یأخذ ما لیس له حق " وجہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں عامل بغیر الحق کا تذکرہ ہے جس کا تقابل عامل بالحق کے ساتھ ہے اور عامل بالحق کا تذکرہ پچھلے باب[1] میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے یعنی " العامل علی الصدقة بالحق کالغازی فی سبیل اللہ حتی یرجع إلی بیته " اس روایت میں عامل بالحق سے مراد " من یأخذ ماله حق " ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیثِ باب میں " المعتدی " سے مراد " من یأخذ ما لیس له حق " ہو (تاکہ تقابل واضح ہو جائے) نہ کہ " الذی یعطیها غیر مستحقها " اس لئے کہ اگر " المعتدی " سے یہ دوسرے والے معنی مراد ہوں تو اس کا تعلق عامل اور فقیر سے ہوگا جبکہ عامل بالحق کا تعلق مالک سے ہے اس طرح تقابل درست نہ ہو سکے گا ، اس کے برعکس اگر " المعتدی " کے معنی " من یأخذ ما لیس له حق " کے ہوں تو اس کا تعلق بھی عامل اور مالک سے ہوگا جیساکہ عامل بالحق کا تعلق بھی مالک سے ہے فافہم ۔

پھر حدیثِ باب میں " معتدی فی الصدقة " کو جو مانع زکوٰۃ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے اس کی وجہِ مشابہت یہ ہے کہ عامل اگر کبھی منتخب ترین مال زکوٰۃ میں وصول کرلے یا حق سے زیادہ لے لے تو اس میں اس کا خطرہ ہوتا ہے کہ مالک گھبرا کر اگلے سال زکوٰۃ ہی نہ ادا کرے اور زکوٰۃ کی وصولیابی ہی نہ ہو ، [illegible] زیادتی حق دار کی محرومی کا سبب بن جائے ، ظاہر ہے کہ یہ محرومی عامل کی زیادتی کی وجہ سے ہوئی جس کی وجہ سے عامل مانع زکوٰۃ کے درجہ میں آجائے گا اور یہ کہنا درست ہوگا " المعتدی فی الصدقة کمانعها "[2] واللہ اعلم ۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ فِي رِضَى الْمُصَدِّقِ

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : اذا أتاکم المصدق فلا یفارقنکم الا عن رضیً ، اسلام نے زکوٰۃ کی ادائیگی اور اس کی وصولیابی کے سلسلے میں عامل اور مالک دونوں کو

---

[1] یعنی " باب ما جاء فی العامل علی الصدقة بالحق " ۔ ۱۲

[2] اس باب کی شرح عارضة الاحوذی (ج ۳ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۲) سے ماخوذ ہے ۔ مرتب

کچھ آداب سکھائے ہیں، چنانچہ جہاں عامل کو ظلم و زیادتی سے رُکنے اور حق و انصاف کے ساتھ زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے[1] وہیں اصحاب اموال کو اس کی تلقین کی گئی ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں وسیع القلبی اور وسیع النظری کا مظاہرہ کریں اور مصدِّق یعنی عامل کو بہر صورت راضی رکھیں۔ کما یدل علیہ حدیث الباب۔

حدیثِ باب کا مطلب امام شافعیؒ نے یہ بیان کیا ہے "أن یوفوه طائعین ولا یلقونه بالترحیب لا أن یؤتوه من أموالهم ما لیس علیهم"[2]

لیکن اس مضمون کی متعدد احادیث سے امام شافعیؒ کے بیان کردہ مطلب کی تردید ہوتی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد[3] میں حضرت جابر بن عتیک سے مروی ہے "أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال سیأتیکم رکب (سعاة ورسال الزکوٰة) مبغضون (أي الذین تبغضونهم) فإذا جاءوکم فرحبوا بهم (أي قولوا لهم مرحبًا) وخلّوا بینهم وبین ما یبتغون (أي لا تمنعوهم) فإن عدلوا فلأنفسهم وإن ظلموا فعلیها وأرضوهم فإن تمام زکاتکم رضاهم الخ ـــــ اور جریر بن عبداللہؓ سے مروی ہے"[4] قال: جاء ناس یعنی من الأعراب إلی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقالوا إن ناسًا من المصدقین یأتوننا فیظلموننا قال فقال أرضوا مصدقیکم قالوا یا رسول الله وإن ظلمونا؟ قال أرضوا مصدقیکم زاد عثمان" وإن ظلمتم" ـــــ نیز سنن ابی داؤد[5] میں بشیر بن الخصاصیة کی روایت ہے" قال: قلنا إن أهل الصدقة یعتدون علینا أفنکتم من أموالنا بقدر ما یعتدون علینا؟ فقال: لا"

یہ تمام روایات اس پر دال ہیں کہ اربابِ اموال کو بہر صورت مصدق کو خوش رکھنا چاہیے

---

[1] چنانچہ پچھلے دو باب یعنی "باب ما جاء فی العامل علی الصدقة بالحق" اور "باب فی المعتدی فی الصدقة" انہی باتوں سے متعلق تھے ۱۲ مرتب

[2] کذا فی المعارف للبنوریؒ (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۲۴) باب رضی المتصدق ۱۲ م

[4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۴) باب رضی المتصدق ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص ۲۲۴) باب رضی المتصدق ۱۲ م

اور اس کی زیادتیوں کو برداشت کرنا چاہئے ۔ غالباً انہی روایات کی وجہ سے امام بیہقیؒ نے بھی اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کا قول اختیار نہیں کیا بلکہ اس کی تردید کی[1] ہے ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بابٌ[عہ] ما جاء أنّ الصّدقة تؤخذ من الأغنياء فتردّ على الفقراء

قدم علینا مصدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأخذ الصدقة من أغنیائنا فجعلها فی فقرائنا ؛

ایک شہر سے دوسرے شہر زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم

حدیثِ باب کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جس شہر اور جس علاقہ سے زکوٰۃ لی جائے اسی شہر اور اسی علاقہ کے فقراء پر صرف کی جائے کسی دوسرے شہر اور دوسری بستی میں نہ بھیجی جائے ۔

پھر زکوٰۃ کی یہ منتقلی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں الّا یہ کہ اس علاقہ میں کوئی مستحق زکوٰۃ نہ ہے ۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی زکوٰۃ منتقل نہیں کی جائے گی اور اگر منتقل کر دی گئی تو بھی درست ہے[2]

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات کی منتقلی جائز ہے البتہ اولیٰ یہی ہے کہ ایک علاقہ کی زکوٰۃ بلاضرورت دوسرے علاقہ کی طرف منتقل نہ کی جائے لیکن اگر دوسرے شہر کے فقراء کی احتیاج شدید ہو یا اس شخص کے اپنے اعزہ و اقرباء غریب اور مستحق زکوٰۃ ہوں اور وہ کسی دوسرے شہر یا ملک میں بستے ہوں تو اپنی زکوٰۃ ان کو بھیج سکتا ہے بلکہ اس دوسری صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوہرے اجر و ثواب کی بشارت دی ہے[3] ، ایک اجر قرابت

---

[1] کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

[2] واستصار ابی الطیب فی شرحہ للشافعیؒ بحدیث من سئل فوقہا فلا یعطہ لیس بذاک فانہ لا یقاوم تلک الروایات ولم اقف علی حال مدیثہ واللہ اعلم ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوٰۃ علی الزوج والایتام فی الحجر، کتاب الزکوٰۃ و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲۳) باب فضل النفقۃ والصدقۃ علی الاقربین الخ ۱۲ مرتب

[عہ] شرح باب از مرتب ۱۲

❖ ❖ ❖

کی اور دوسرا اجر صدقہ کی ۔ واللہ اعلم[1]۔

وکنت غلامًا یتیمًا فأعطانی منها قلوصًا ، قلوص بفتح القاف جوان اونٹنی لمبی ٹانگوں والی اونٹنی یا وہ اونٹنی جس پر پہلی مرتبہ سواری کی جائے ، جمع قلائص ۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزَّكٰوةُ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من سأل الناس ولہ مایغنیہ جاء یوم القیامۃ ومسئلتہ فی وجہہ خموش[2] أو خدوش أو کدوح ، قیل یارسول اللہ ! ومایغنیہ ؟ قال خمسون درھمًا أو قیمتها من الذهب؟

جس شخص کے پاس بقدرِ نصاب مال موجود ہو اور وہ مال نامی بھی ہو تو اس پر سال گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہے اور ایسے شخص کیلئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں ۔

اور جس شخص کے پاس مال تو بقدر نصاب ہو لیکن وہ نامی نہ ہو ایسے شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں لیکن اس کے لئے زکوٰۃ لینا بھی جائز نہیں ، اور اس پر قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے ۔

اور جس شخص کے پاس مال غیر نامی بھی بقدر نصاب نہ ہو اس کے لئے زکوٰۃ وصول کرنا

---

[1] اعلم ان حدیث معاذ (جو پیچھے "باب ماجاء فی کراھیۃ أخذ خیار المال فی الصدقۃ" کے تحت گزر چکی ہے ــ ترمذی ج ۱ ص ۱۰۸) " ان اللہ افترض علیہم صدقۃ اموالہم تؤخذ من اغنیائہم وترد علی فقرائہم " لیس نصًا فی فقراء البلاد لان الضمیر راجع إلی فقراء المسلمین لا إلی اہل الیمن ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۶) بتغیر من المرتب ۔

[2] خُمُوشٌ ، یہ خمش کی جمع ہے جس کے معنی خراش کے ہیں ۔
خُدُوشٌ : یہ خدش کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش کے ہیں ۔
کُدُوحٌ: یہ کدح کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش اور زخم کے ہیں ۔
ثم کلمۃ " أو " قیل للشک من الراوی وقیل : ہی فی الروایۃ نفسہا للتنویع (فیکون محمولًا علی اختلاف الاحوال) ، وفی البعض زیادۃ وشدۃ لیست فی الآخر ، ولیستفاد من " النہایۃ " و " اللسان " وغیرہما من معاجم اللغۃ ان الخمش فوق الخدش ، فالخدش قشر الجلد بالعود ونحوہ والخمش یرادفہ ویطلق علی خدش الوجہ خاصۃ وعلی الجرح ایضًا والکدح : العض ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۰) ۱۲ مرتب عـه شرح باب از مرتب ۱۲

جائز ہے لیکن سوال کرنا اس کے لئے بھی جائز نہیں جب تک کہ اس کے پاس "قوت یوم و لیلہ" موجود ہو، البتہ جس شخص کے پاس ایک دن اور ایک رات کی غذا کا بھی انتظام نہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

البتہ امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم سے کم ہوں اس کیلئے سوال جائز ہے۔ وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "و ما یغنیہ" کی تفسیر "خمسون درھما" سے کی ہے۔ اور ہماری دلیل ابوداؤدؒ[1] کی روایت ہے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا "وما الغنی الذی لا ینبغی معہ المسألۃ قال: قدر ما یغدیہ ویعشیہ"[2]، نیز اگلے باب (باب ماجاء من لاتحل لہ الصدقۃ) میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث مرفوع مروی ہے "لاتحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی"[3]، ذی مِرّۃ کے معنی صاحب قوت اور "سوی" کے معنی سلیم الاعضاء کے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ تندرست اور توانا شخص کے لئے کسی حال میں بھی

---

[1] قال ابن قدامۃ: واختلف العلماء فی الغنی المانع من اخذہا۔ ونقل عن احمدؒ فیہ روایتان: أظہرہما: أنہ ملک خمسین درہما أو قیمتہا من الذہب، او وجود ما تحصل بہ الکفایۃ علی الدوام من کسب أو تجارۃ أو عقار أو نحو ذلک، ولو ملک من العروض أو الحبوب أو السائمۃ أو العقار ما لاتحصل بہ الکفایۃ لم یکن غنیاً وان ملک نصاباً۔ ہذا الظاہر من مذہبہ وہو قول الثوری والنخعی وابن المبارک واسحاق۔

والروایۃ الثانیۃ: ان الغنی ما تحصل بہ الکفایۃ۔ فاذا لم یکن محتاجاً حرمت علیہ الصدقۃ وان لم یملک شیئاً وان کان محتاجاً حلت لہ الصدقۃ وان ملک نصاباً والأثمان وغیرہا فی ہذا سواء، وہذا اختیار أبی الخطاب و ابن شہاب العکبری وقول مالک والشافعی ۔۔۔ المغنی (ج ۲ ص ۶۶۱ و ۶۶۲) منع اعطاء الغنی الزکاۃ وتعریفہ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۲۳۰) باب من یعطی من الصدقۃ وحد الغنی ۱۲ م

[3] یہ الفاظ نفیلی کی روایت میں مروی ہیں۔ ابوداؤد میں اسی مقام پر نفیلی سے یہ الفاظ بھی مروی ہیں "ان یکون لہ شبع یوم ولیلۃ أو قال لیلۃ ویوم" حوالۂ بالا ۱۲ م

[4] واخرجہ ابوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۳۱) باب من یعطی من الصدقۃ وحد الغنی ۔۔۔ والحاکم فی مستدرکہ (ج ۱ ص ۴۰۷) باب من تحل لہ الصدقۃ ۔۔۔ امام حاکم اس روایت کو نقل کرکے فرماتے ہیں "ہذا حدیث علی شرط الشیخین و لم یخرجاہ" اور علامہ ذہبیؒ تلخیص مستدرک میں فرماتے ہیں "علی شرطہما" ۱۲ مرتب

سوال جائز نہیں لیکن ابوداؤد کی حدیث نے اس میں تخصیص پیدا کردی اور سوال صرف اس شخص کے لئے جائز ہو گیا جس کے پاس "قوت یوم ولیلۃ" بھی موجود نہ ہو۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں اس کے لئے سوال جائز نہیں لیکن جس شخص کے پاس اس سے کم ہوں اس کے لئے سوال کی اجازت اور عدمِ اجازت سے اس حدیث میں سکوت ہے جبکہ ابوداؤد کی حدیث نے اس کی پوری حد مقرر کردی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ مِنَ الْغَارِمِيْنَ وَغَيْرِهِمْ[1]

عن ابی سعید الخدری قال اصیب رجل[2] فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فی ثمار ابتاعها[3] فکثر دینه، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم تصدقوا علیه فتصدق الناس علیه فلم یبلغ ذلك وفاء دینه فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم لغرمائه خذوا ما وجدتم ولیس لکم الا ذلك۔

احناف کے نزدیک غارم[4] وہ مدیون ہے جس پر دین اس مال سے زیادہ ہو جو اس کی اپنی

---

[1] اس باب سے متعلق شرح کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۰ تا ص ۲۶۱) اور شرح معانی الآثار، (ج ۱ ص ۲۵۴ تا ص ۲۵۸) باب ذی المرة السوی الفقیر ہل یحل له الصدقة أم لا ؟ کتاب الزکوٰة ـــــ اور (ج ۲ ص ۳۳۶ و ۳۳۷) باب المقدار الذی یحرم الصدقة علی مالکه، کتاب الزیادات ۱۲ مرتب

[2] قیل هو معاذ بن جبل کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الجوائح ۱۲ م

[3] اختلف العلماء فی الثمرة إذا بیعت بعد بدو الصلاح وسلمها البائع إلی المشتری بالتخلیة بینه وبینها ثم اصیبت وضاعت، فقال مالك: ان کانت دون الثلث لم یجب وضعها وان کانت الثلث أو أکثر وجب وضعها وکانت من ضمان البائع۔ وقال ابو حنیفة والشافعی: هی من ضمان المشتری ولا شیء علی البائع۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۴) باحالة شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶۔ کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الجوائح) ۱۲ مرتب عفا الله عنه

[4] قال فی "اللسان" (ج ۱۵ ص ۳۳۱): والغریم الذی له الدین والذی علیه الدین جمیعًا والجمع غرماء، المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

ملکیت اور قبضہ میں ہو، اور اگر دَین اس مال کے برابر ہو یا اس مال سے کم ہو لیکن دین کو خارج کرکے بقیہ مال نصاب سے کم بنتا ہو ایسا شخص بھی ہمارے نزدیک غارم کے مصداق میں داخل ہے[1]۔

امام شافعیؒ کے نزدیک غارم وہ شخص ہے جس نے کسی مقتول کی دیت کو اپنے ذمہ لے لیا ہو یا اصلاح ذات البین کے لئے کسی مال کی ذمہ داری[2] لے لی ہو۔

وکلا المعنیین صحیح من جہۃ اللغۃ۔

پھر واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دَین اپنی مقدار کے برابر وجوبِ زکوٰۃ سے مطلقاً مانع[3] ہے البتہ زروع وثمار اس سے مستثنیٰ ہیں[4]۔

امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک دَین اموال باطنہ میں تو مانع زکوٰۃ ہے اموال ظاہرہ میں نہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے جبکہ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ دَین وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے ہی نہیں[5] لہذا زکوٰۃ مدیون کے اموال ظاہرہ میں بھی واجب ہوگی اور اموال باطنہ میں بھی بشرطیکہ یہ مال نصاب کی حد کو پہنچ[6] رہے ہوں۔

---

[1] بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۴۵) فصل وأما الذی یرجع إلی المؤدی إلیہ ۱۲م

[2] المہذب وشرحہ (ج ۶ ص ۲۰۵) کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲م

[3] مثلاً اگر کسی کے پاس دو سو درہم ہوں اور اتنے ہی درہم کا وہ مقروض بھی ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں خواہ وہ دو سو درہم پورے سال اس کے پاس رکھے رہیں اور اگر ڈیڑھ سو درہم کا مقروض ہے تو پھر بھی زکوٰۃ فرض نہیں کیونکہ ڈیڑھ سو درہم قرض کے ہوئے تو صرف پچاس درہم ضرورت سے زائد بچے اور ظاہر ہے کہ پچاس درہم سے نصاب مکمل نہیں ہوتا، اور اگر کسی کے پاس پانچ سو درہم ہوں اور وہ دو سو درہم کا مقروض ہو تو اس پر تین سو درہم کی زکوٰۃ فرض ہے اس لئے کہ بقیہ تین سو درہم نصاب سے زائد ہیں۔ واللہ اعلم ۱۲مرتب

[4] بناءً علی ان الواجب فیہا لیس بصدقۃ کما فی "المغنی" (ج ۳ ص ۴۲) باب زکوٰۃ الدَّین والصدقۃ۔ لہذا اگر کسی شخص کے ذمہ قرض بھی ہو اور اس کی اپنی زمین کی پیداوار بھی ہو ایسی صورت میں اس کی پیداوار کا عشر وغیرہ قرض کے مقابل اگر ساقط نہ ہوگا ۱۲مرتب

[5] معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۴) ۱۲م

[6] پھر امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ سبب وجوب زکوٰۃ پایا جا رہا ہے یعنی مکمل نصاب کا مالک ہونا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ اموال اس کی حاجت اصلیہ سے زائد نہیں لہذا وہ کالعدم ہیں۔ کذا فی المجموع (ج ۵ ص ۳۸۶) [illegible] ۱۲مرتب

اس دور میں بڑے بڑے امراء اور کارخانے دار بڑی بڑی رقمیں بینکوں سے بطورِ قرض حاصل کرلیتے ہیں اور خوب نفع حاصل کرتے ہیں اس لئے ہمارے زمانے میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ان کے دیون کو مانع زکوٰۃ نہ قرار دیا جائے والا لانسب بباب الزکوٰۃ ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ الصَّدَقَةِ لِلنَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم وَاَهْلِ بَيْتِهٖ وَمَوَالِيْهِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتي بشيء سأل أصدقة هي أم هدية ؟ وإن قالوا صدقة لم يأكل ، وإن قالوا هدية أكل : اس پر اتفاق ہے کہ بنو ہاشم[1] کو زکوٰۃ وغیرہ دینا جائز نہیں ، حتیٰ کہ اگر ہاشمی عامل علی الصدقہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کا وظیفہ زکوٰۃ وصدقات میں سے نہیں دیا جائے گا ، البتہ مال وقف میں سے اس کا وظیفہ دیا جاسکتا ہے چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے "الکافی" کے حوالے سے نقل[2] کیا ہے کہ بنو ہاشم کو وقف کا صدقہ دینا جائز ہے لیکن خود شیخ ابن ہمامؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ صدقۂ وقف صدقۂ نافلہ کے درجہ میں ہے لہٰذا اگر بنو ہاشم کو صدقۂ نافلہ دینے کا جواز ثابت ہو جائے تو صدقۂ وقف کے دینے کا جواز بھی ثابت ہو جائیگا اور صدقۂ نافلہ کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ کا میلان اس طرف ہے کہ بنو ہاشم کو صدقۂ نافلہ دینا بھی جائز نہیں[3] جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک صدقۂ وقف کے بارے میں بھی راجح یہی ہو کہ بنو ہاشم کو نہیں دیا جاسکتا ۔۔۔۔ امام طحاویؒ کے نزدیک ہاشمی عامل کی اُجرت زکوٰۃ میں سے دی جاسکتی ہے ۔

---

[1] ہم آل علی وآل عباس وآل جعفر وآل عقیل وآل الحارث بن عبد المطلب وموالیہم ۔ کما فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۲۰۶) باب من یجوز دفع الصدقات إلیہ ومن لا یجوز ۱۲ مرتب

[2] فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۴) باب من یجوز دفع الصدقۃ الخ ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ وہ فرماتے ہیں : فلنتکلم فی النافلۃ ثم یعطی مثلہ للوقف ، ففی شرح الکنز : لا فرق بین الصدقۃ الواجبۃ والتطوع ، ثم قال : وقال بعض : یحل لہم التطوع اھ فقد اثبت (شارح الکنز) الخلاف علی وجہ یشعر بترجیح حرمۃ النافلۃ وہو الموافق للعمومات فوجب اعتبارہ فلا یدفع إلیہم النافلۃ إلا علی وجہ الہبۃ مع الادب وخفض الجناح تکرمۃ لاہل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۴ و ۲۵) باب من یجوز دفع الصدقۃ الیہ ومن لا یجوز ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بلکہ ابوعصمہ نے تو امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت اس کی نقل کی ہے[1] کہ بیت المال کا خمس ختم ہونے کے بعد بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے[2]۔ امام طحاویؒ نے بھی " عن محمد عن ابی یوسف " کے طریق سے ایک روایت یہی نقل کی ہے[3]۔ بعض شافعیہ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے[4]۔ امام طحاویؒ نے بھی اَمالی ابی یوسف سے یہی قول نقل کر کے اسی کو اختیار کیا ہے[5]۔ شافعیہ میں سے امام فخرالدین رازیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے[6]۔

ایک غور طلب امر ہمارے زمانہ کے فقہاء کو اس پر غور کرنا چاہیے کہ کیا اس دور میں بنو ہاشم میں فقر کی کثرت کو دیکھتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ کی مذکورہ بالا روایت پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے یا نہیں ؟

ہدیہ اور صدقہ میں فرق پھر صدقہ اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ صدقہ میں ابتداءً ہی اجر و ثواب کی نیت ہوتی ہے اور ہدیہ میں اصلاً دوسرے کی تطییبِ قلب اور اس کی رضامندی مقصود ہوتی ہے اگرچہ مآلاً اس میں بھی ثواب ملتا ہے[7]۔ واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ فِي الصَّدَقَةِ عَلٰى ذِي الْقَرَابَةِ

الصدقة علی المسکین صدقة وهی علی ذی الرحم ثنتان صدقة وصلة ؛

---

[1] فتح القدیر (ج۲ ص۲۲۴) ومعارف السنن (ج۵ ص۲۶۶) ۱۲ م

[2] لان الصدقات انما کانت حرمت علیہم من أجل ما جعل لہم فی الخمس من سہم ذوی القربیٰ فلما انقطع ذلک عنہم فرجع إلی غیرہم بموت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حل لہم بذلک ما قد کان محرّماً علیہم من أجل ما قد کان أحل لہم۔ شرح معانی الآثار (ج۱ ص۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ مرتب

[3] شرح معانی الآثار (ج۱ ص۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ م

[4] فتح الباری (ج۳ ص۲۸۰) باب ما یذکر من الصدقة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ ، وفیہ ایضاً: وعن ابی یوسف "یحل من بعضہم لبعض لا من غیرہم"۔ وعند المالکیة فی ذلک أربعة أقوال مشہورة ۔ (۱) الجواز (۲) المنع (۳) جواز التطوع دون الفرض (۴) عکسہ (جواز الفرض دون التطوع) اھ ــــ ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

[5] شرح معانی الآثار (ج۱ ص۲۵۳) ۱۲ م [6] کما فی المعارف (ج۵ ص۲۶۶) ۱۲ م

[7] کما فی عمدة القاری (ج۹ ص۹۰) باب الصدقة علی موالی أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

اگر اس روایت میں " ذوالرحم " سے مراد اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ دار لئے جائیں تب تو یہ حکم صدقات واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں کو شامل ہوگا کیونکہ اصول فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو زکوٰۃ بھی دی جا سکتی ہے ۔

اور ذوالرحم سے مراد عام ہو جس میں اصول و فروع اور زوجین بھی داخل ہوں تو یہاں صدقہ سے مراد صرف صدقۂ نافلہ ہوگا ۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جن رشتہ داروں کے ساتھ ولاد یا زواج کا تعلق ہو، انہیں زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی[۱] جیسے ماں باپ، دادا، اولاد اور اولاد الاولاد اور میاں[۲] بیوی ۔ واللہ اعلم ۔

---

[۱] تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۱ و ۲۲) باب من یجوز دفع الصدقۃ الیہ الخ قولہ: ولا یدفع المزکی زکوٰتہ إلی أبیہ الخ ۱۲ مرتب

[۲] امام شافعیؒ، ابوثورؒ، ابوعبیدؒ، اشہبؒ، ابن المنذرؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں " جاءت زینب امرأۃ ابن مسعود تستأذن علیہ فقیل یا رسول اللہ ہذہ زینب، فقال أی الزیانب؟ فقیل امرأۃ ابن مسعود قال: نعم ائذنوا لہا فأذن لہا قالت یا نبی اللہ انک أمرت الیوم بالصدقۃ وکان عندی حلی لی فأردت أن أتصدق بہ فزعم ابن مسعود أنہ وولدہ احق من تصدقت بہ علیہم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدق ابن مسعود زوجک وولدک أحق من تصدقت بہ علیہم ۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۹۷) باب الزکاۃ علی الاقارب ۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عطاء کی روایت سے ہے جسے جوزجانیؒ نے روایت کیا ہے " قال: أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ فقالت یا رسول اللہ إن علیّ نذراً أن أتصدق بعشرین درہماً وأن لی زوجاً فقیراً أفیجزئ عنی أن أعطیہ قال: نعم کفلان من الأجر "

حضرت حسن بصریؒ، امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمدؒ اور حنابلہ میں سے ابوبکرؒ کے نزدیک عورت کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے شوہر کو دیدے، ویروی ذلک عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان حضرات نے حضرت زینب کی مذکورہ حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں صدقۂ نافلہ کا ذکر ہے زکوٰۃ کا نہیں۔ علامہ عینیؒ نے اس کی تائید میں ایک لطیف نکتہ سے بھی استدلال کیا ہے، تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۳۲ و ۳۳) باب الزکوٰۃ علی الاقارب ۱۲ م

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ فِی الْمَالِ حَقًّا سِوَی الزَّکَاۃِ

ان فی المال لحقًا سوی الزکاۃ " زکوٰۃ کے علاوہ بعض حقوق واجبہ تو اجماعی ہیں، مثلاً والدین اگر محتاج ہوں اور اولاد موسر ہو تو ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہے نیز دوسرے اقارب اگر معذور ہوں تو ان کا نفقہ بھی بقدر میراث واجب ہوتا ہے جس کی طرف آیت قرآنی[1] " وَعَلَی الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ " میں اشارہ ہے اور جس کے مفصل احکام کتب فقہ کے " باب النفقات " میں مذکور ہیں اسی طرح کوئی شخص اضطرار کی حد تک بھوکا یا ننگا ہو یا کوئی میت ہو جس کی تکفین وتدفین کا انتظام نہ ہو تو اس کی فوری امداد ہر مسلمان پر واجب ہے کما فی احکام القرآن[2] للجصاص۔

اسی طرح خدانخواستہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت آجائے مثلاً دشمن حملہ کر دے، مسلمان قیدیوں کو کفار کے ہاتھ سے چھڑانا ہو یا دیار عام یا قحط پیش آجائے تو ان مصائب کے دفعیہ کے لئے مسلمانوں پر مالی امداد فرض ہوجاتی ہے ۔ احکام القرآن لابن العربی (ج۱ ص ۵۹ و ۶۰، تحت قولہ تعالی " وَاٰتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّهٖ ذَوِی الْقُرْبٰی " سورۂ بقرہ آیت ۱۷۷ پ۲)

نیز ایسی صورت میں حکومت کی طرف سے اغنیاء پر کوئی لازمی چندہ بھی مقرر کیا جا سکتا ہے، کما صرح بہ الشاطبی فی الاعتصام (ج۲ ص ۱۰۳)

ان اجماعی مواقع کے علاوہ بعض حقوق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مہمان کا حق

ان میں سے پہلا حق ضیف[3] ہے، حضرت لیث بن سعدؒ کے نزدیک ہر مہمان کی ضیافت ایک رات کے لئے واجب ہے (نیل الاوطار ج۸ ص ۱۵۷) وہ حضرت

---

[1] سورۂ بقرہ پ۲ آیت ۲۳۳ ۔ ۱۲ م

[2] (ج۳ ص ۱۳۱) سورۃ البراءۃ ، مطلب فی زکوۃ الذہب والفضۃ ــــ تحت قولہ تعالی " وَالَّذِیْنَ یَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ " ۱۲ مرتب

[3] الضیف ہو القادم من السفر النازل عند المقیم ویطلق علی الواحد والجمع والذکر والانثی ــــ نیل الاوطار (ج۸ ص ۱۵۷) ابواب الصید، باب ماجاء فی الضیافۃ ۱۲ مرتب

٭ ٭ ٭

عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "ان لضیفک علیک حقاً" أخرجه الشیخان[1]۔

نیز ابوداؤدؒ اور ابن ماجہؒ کی روایت ہے "عن ابی کریمة (مقدام بن معدی کرب الکندی) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لیلة الضیف حق علی کل مسلم فمن أصبح بفنائه فهو علیه دین ان شاء اقتضی وإن شاء ترك[2]" (اللفظ لأبي داؤد)

نیز ابوداؤدؒ[3] کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "أیما رجل أضاف[4] قوماً فاصبح الضیف محروماً فإن نصره حق علی کل مسلم حتی یأخذ بقری[5] لیلة من زرعه وماله"۔

ان احادیث[6] کی وجہ سے حضرت لیث بن سعدؒ حقِ ضیف کو حقوق واجبہ میں شمار کرتے ہیں، لیکن جمہور ان احادیث کو مکارم اخلاق اور استحباب پر محمول کرتے ہیں[7]۔

جمہور کا استدلال صحیحین[8] میں حضرت ابوشریح کعبیؓ کی مرفوع حدیث سے ہے "من کان

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۵) کتاب الصوم، باب حق الضیف فی الصوم ـــــ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الصیام باب النہی عن صوم الدہر لمن تضرر بہ الخ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص ۵۲۶) کتاب الاطعمة، باب من الضیافة ایضاً ۱۲ م

[3] (ص ۲۶۱) ابواب الادب، باب حق الضیف ـــــ عن المقدام ابی کریمة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلة الضیف واجبة فان أصبح بفنائه فهو دین علیه فان شاء اقتضی وان شاء ترک ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۵۲۶) باب من الضیافة ایضاً ۱۲ م

[5] ای صار ضیفاً عندهم ۱۲ م

[6] ضیافت، مہمانی کا کھانا ۱۲ م

[7] مزید احادیث کیلئے دیکھئے "الترغیب والترهیب" (ج ۳ ص ۳۶۸ تا ص ۳۷۲) کتاب البر والصلة وغیرهما، الترغیب فی الضیافة واکرام الضیف وتاکید حقه وترهیب الضیف أن یقیم حتی یؤثم اهل المنزل ۱۲ م

[8] قال ابن ارسلان: والضیافة من مکارم الاخلاق ومحاسن الدین ولیست واجبة عند عامة العلماء خلافاً للیث بن سعد فانه أوجبها لیلة واحدة ـ نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۸۷) ابواب الصید، باب ما جاء فی الضیافة ۱۲ مرتب

[9] صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۰۶) کتاب الادب، باب اکرام الضیف وخدمته ایاه بنفسه ـــــ وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۸۰) کتاب اللقطة، باب الضیافة ونحوها ۱۲ مرتب

يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته[1] يوم وليلة والضيافة ثلاثة أيام فما كان بعد ذلك فهو صدقة الخ "

اس میں ایک دن ایک رات کی ضیافت کو " جائزۃ " قرار دیا گیا ہے جس کا اطلاق حق واجب پر نہیں بلکہ حق مستحب پر ہی ہو سکتا ہے[2]

اور علامہ خطابیؒ نے احادیث ضیافت کا محمل یہ بتایا ہے کہ یہ ابتداء اسلام کی احادیث ہیں جب بیت المال منظم نہیں تھا، بعد میں جب بیت المال سے وظائف مقرر ہو گئے تو یہ حق واجب نہ رہا[3]

حق ماعون

زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق حقِ ماعون[4] ہے جس کا ذکر سورۃ الماعون میں آیا ہے[5]، اور ابوداؤد[6] میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہے کنا نعد الماعون علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم عارية الدلو والقدر"

اس بناء پر بعض فقہاء کے نزدیک اپنے پڑوسیوں کو اس قسم کی استعمالی اشیاء عاریۃً دینا واجب ہے

---

[1] الجائزة فاعلة من الجواز، وهي العطاء لأنه حق جوازه عليهم وقدره يوم وليلة لأن عادة المسافرين ذلك — يُروى بالرفع والنصب فوجه الرفع ظاهر وهو أن يكون مبتدأ و "يوم وليلة" خبره وأما نصب "جائزته" فعلى بدل الاشتمال، اى فليكرم جائزة ضيفه يوما وليلة حاشية صحيح بخاری للشيخ احمد علی السهارنفوریؒ (ج ۲ ص ۹۰۶، رقم الحاشیہ ۴) ۱۲ مرتب

[2] کذا قال ابن بطال، انظر نيل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جاء فی الضيافة ۱۲ م

[3] نيل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جاء فی الضيافة ۱۲ م

[4] معمولی چیز، ماخوذ ہے "معن" سے جس کے معنی تھوڑی سی چیز کے ہیں، اس لئے ماعون ایسی استعمالی اشیاء کو کہا جاتا ہے جو عادۃً ایک دوسرے کو دی جاتی ہیں اور جن کا باہم لین دین عام انسانیت کا تقاضا سمجھا جاتا ہے جیسے کلہاڑی، پھاوڑا یا کھانے پکانے کے برتن جن کا ضرورت کے وقت پڑوسیوں سے مانگ لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو ایسی چیزوں کے دینے سے بخل کرے وہ بڑا کنجوس اور کمینہ سمجھا جاتا ہے" معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶) ۱۲ مرتب

[5] یعنی " وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ " رقم الآیۃ ۷، رقم السورۃ ۱۰۷ جزء ۳۰ ـ ۱۲ م

[6] (ج ۱ ص ۲۳۳) کتاب الزکوٰۃ، باب حقوق المال ۱۲ م

جبکہ بعض حضرات " ماعون " کی تفسیر زکوٰۃ سے کرتے ہیں[1] اس لئے اس عاریت کو واجب نہیں کہتے (المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۱۶۸)

حق حصاد بعض فقہاء مثلاً ابن حزمؒ نے " وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ[2] " کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ اس سے مراد عشر یا نصف عشر نہیں کیونکہ یہ آیت مکی ہے اور عشر مدینہ طیبہ میں واجب ہوا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ پھل کی کٹائی کے وقت جو فقراء آجائیں ان کو دینا واجب ہے[3]

دوسرے حضرات اسے واجب نہیں کہتے اور آیت کو عشر ہی پر محمول کرتے ہیں اور آیت کے مکی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عشر کے بارے میں نہ ہو کیونکہ زکوٰۃ مکہ مکرمہ میں فرض ہو چکی تھی یہ اور بات ہے کہ تفصیلی احکام مدینہ طیبہ میں آئے۔[4]

بہر حال قرآن و حدیث کے مجموعہ سے یہ بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ نکال کر اپنے آپ کو فارغ سمجھ لینا اسلام کے مزاج کے بالکل خلاف ہے بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی بعض حقوق واجب ہیں[5] اور بعض چاہے واجب نہ ہوں لیکن اس قدر مؤکد حقوق ہیں کہ بعض فقہاء نے ان کو واجب تک کہہ دیا ہے[6] لہذا ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

رہیں وہ احادیث جن میں کہا گیا ہے کہ " اذا أديت زكوٰة مالك فقد قضيت ما عليك " كما اخرجه الترمذی[7]، یا حدیث اعرابی[8] جس میں آپ نے زکوٰۃ کے ذکر کے بعد

---

[1] حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ جمہور مفسرین نے اس آیت میں " ماعون " کی تفسیر زکوٰۃ ہی سے کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶، بحوالہ تفسیر مظہری) ۱۲ مرتب

[2] سورۂ انعام آیت نمبر ۱۴۱۔ ۱۲ م

[3] المحلی لابن حزم (ج ۵ ص ۲۱۶ تا ص ۲۱۸) کتاب الزکوٰۃ المسئلۃ (۶۴۱) لا زکوٰۃ فی شئ من الثمار ولا من الزرع الخ ۱۲ م

[4] آیت سے متعلقہ تفسیر کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۴۶۹ و ۴۷۰) سورۃ الانعام رقم الآیۃ ۱۴۱۔ ۱۲ م

[5] مثلاً صدقۃ الفطر وغیرہ ۱۲ م

[6] جیسے پیچھے بیان کردہ حقوق ثلاثہ یعنی حق ضیف، حق ماعون، حق حصاد وغیرہ ۱۲ م

[7] (ج ۱ ص ۱۰۶) باب ما جاء إذا أديت الزكوٰة فقد قضيت ما عليك ۱۲ م

[8] بخاری (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۲) کتاب الایمان، باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۲ م

"هل علی غیرها ؟" کے جواب میں "لا إلا أن تطوع" فرمایا سوان کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کے بعد متعین شرح اور نصاب کے تحت (سوائے صدقۃ الفطر کے) کوئی اور مالی حق واجب نہیں اس سے غیر متعین شرح والے مالی حقوق کی نفی نہیں ہوتی ۔ واللہ أعلم بالصواب

بَابُ مَاجَاءَ فِی فَضْلِ الصَّدَقَةِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما تصدق أحد بصدقة من طیب ـــ ولا یقبل اللہ إلا الطیب[1] ـــ إلا أخذها الرحمن بیمینه وإن کانت تمرة تربو[2] فی کف الرحمن حتی تکون أعظم من الجبل کما یربی أحدکم فلوّه[3] أو فصیله[4] حدیث باب اور اس سے متعلق مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۷۲ تا ص ۲۸۰) ـــ نیز دیکھئے علم الکلام للشیخ الکاندھلوی (ص ۱۲۱ تا ۱۳۳) "صفات متشابہات" ـــ مرتب

بَابُ مَاجَاءَ فِی إِعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ

عن صفوان بن أمیة قال أعطانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم حنین وإنه لأبغض الخلق إلی فما زال یعطینی حتی إنه لأحب الخلق إلی ؛ قرآن کریم میں مصارف صدقات کے تحت مؤلفۃ القلوب کو بھی شامل کیا گیا[5] ـــ علماء نے لکھا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ قسمیں تھیں :

دو قسموں کا تعلق کافروں سے ہے :-

---

[1] ہذہ جملۃ معترضۃ ۱۲م

[2] إن المستفاد من آیات التنزیل وروایات الحدیث أن الصدقات تأخذ فی الزیادۃ إذا تصدق بها المتصدق فتزید یوماً فیوماً إلی یوم القیامۃ لأنها تزاد فی المحشر مرۃ واحدۃ ، والتشبیه فی التنزیل العزیز بـ "السنبلۃ" یومی إلی ذلک ایضاً ، ومن ہذا القبیل ازدیاد الحسنۃ بعشر أمثالها ـ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۷۳) ۱۲ مرتب

[3] بفتح الفاء ، وضم اللام وتشدید الواو "بچھیرا" گھوڑے یا گدھے کا پہلا بچہ یا گھوڑے گدھے کا وہ بچہ جو دودھ چھڑانے کے

[4] اونٹنی یا گائے کا بچہ جو ماں سے علیحدہ کیا گیا ہو ۱۲ مرتب

[5] إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ ـــ إلی قوله تعالی ـــ وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ۔ سورۂ توبہ آیت ۶۰ پ ۱۰ ۱۲م

(۱) کافر یعطی رجاء خیرہ ___ (۲) کافر یعطی مخافۃ شرہٖ

اور چار قسمیں مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہیں :-

(۱) مسلم ضعف اسلامہ یعطی لتقویتہ علی الاسلام

(۲) مسلم حسن اسلامہ یعطی لیرغب نظراؤہ فی الاسلام

(۳) مسلم یعطی لیُعین عساکر المسلمین

(۴) مسلم یعطی لیعین فی أخذ الصدقات من القبائل المجاورۃ

پھر علماء کے درمیان اس میں اختلاف رہا ہے کہ یہ مصرف اب بھی باقی ہے یا نہیں ؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ یہ تمام اقسام منسوخ ہو چکی ہیں[1] امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے ___ امام شافعیؒ کے نزدیک ان چھ قسموں میں سے آخری دو قسمیں اب بھی باقی ہیں اور شروع کی چار قسموں کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں اور ان چار میں سے اولین جن کا تعلق کفار سے ہے ان میں اعطاء راجح ہے اور باقی دو میں عدم اعطاء، جبکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت[2] یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ کی چھ اقسام ابھی تک مستحقِ زکوٰۃ ہیں۔

بہر حال شروع کی چار اقسام کے بارے میں امام شافعیؒ سے عدم اعطاء مروی ہے اگرچہ اولین میں "اعطاء" کا قول راجح ہے۔

پھر اس میں اختلاف رہا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ کیا ہے ؟

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اس کا ناسخ اجماع ہے اور چونکہ وہ حجّتِ قطعیہ ہے اس لئے وہ بھی قرآن کے لئے ناسخ بن سکتا ہے ___ لیکن یہ بات بھی غلط ہے کیونکہ قرآن کا نسخ خود قرآن یا احادیثِ متواترہ ہی سے ہو سکتا ہے اور اجماع بذاتِ خود ناسخ نہیں ہو سکتا البتہ مبیّنِ ناسخ ہو سکتا ہے۔

---

[1] مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے، اس انتہاءِ حکم کی کیا دلیل ہے ؟ اس کے بارے میں علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں : "ثم دلیل الانقطاع عندنا ہل ہو بانتہاء العلۃ ؟ أو بالنسخ ؟ أو بانعقاد الاجماع مستنداً إلی دلیل النسخ ؟ أو تقیید الحکم بعہد النبوۃ ؟ فراجع لہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵، باب من یجوز دفع الصدقۃ إلیہ الخ) کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۸۳) ۱۲ مرتب

[2] امام ترمذیؒ نے اگرچہ امام احمدؒ کا مسلک متعین طور پر امام ابو حنیفہؒ اور امام مالک کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن درحقیقت امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں کما بیّنّا ۱۲ مرتب

پھر بعض حضرات کے نزدیک اس کا ناسخ وہ اجماع ہے جو مستند الی دلیل النسخ "ہو ـــــ
پھر دلیل نسخ کی تعیین میں اختلاف ہے ـــ ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ آیت قرآنی
فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ [1] "آیت مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ ہے۔
پھر اس سلسلہ میں یہ واقعہ [2] بیان کیا جاتا ہے کہ عیینہ بن حصن کو کفر کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
دیا کرتے تھے جس کا مقصد تالیف قلب تھا، لیکن آپ کے وصال کے بعد جب یہ شخص حضرت عمرؓ کے
پاس مال وصول کرنے پہنچا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری تالیف قلب
کے لئے مال دے دیا کرتے تھے اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو شوکت وغلبہ عطا فرمایا ہے اب ہمارے
پاس تمہارے لئے کوئی مال نہیں، تمہاری مرضی ہے اسلام کو اختیار کرو یا نہ کرو اور فرمایا "اَلْحَقُّ
مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ" ـــ چنانچہ اس کے بعد سے
تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ دینی بند کردی گئی۔

لیکن اس پر یہ اشکال [3] ہوتا ہے کہ مولفۃ القلوب کی آیت مدنی ہے اور "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ الخ"
مکی ہے، لہٰذا یہ آیت مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی۔

علامہ شامیؒ نے رد المحتار [4] میں فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ [5]
حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ" کی آیت ہے، یا پھر "لَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ [6]
سَبِيْلًا" کی، یا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد [7] "تؤخذ من أغنيائهم وترد

---

[1] سورۂ کہف آیت ۲۹ پ ۱۵ - ۱۲م

[2] دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵، باب من یجوز دفع الصدقۃ الیہ ومن لایجوز) اور فتح الملہم (ج ۳ ص ۵۰، باب اعطاء المؤلفۃ ومن یخاف علی ایمانہ) ۱۲ مرتب

[3] ذکرہ العلامۃ العثمانی رحمہ اللہ فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۵۰، باب اعطاء المؤلفۃ ومن یخاف علی ایمانہ الخ ۱۲م

[4] رد المحتار (شامی) میں مؤلفۃ القلوب سے متعلق بحث (ج ۲ ص ۳۴۲) باب المصرف کے تحت آئی ہے، لیکن اس مقام پر علامہ شامیؒ نے "فاقتلوا المشرکین الخ" اور "لن یجعل اللہ الخ" دونوں آیات کا نہ کوئی تذکرہ کیا ہے اور نہ کوئی بحث کی ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

[5] سورۂ توبہ آیت ۵ پ ۱۰ - ۱۲م

[6] سورۂ نساء آیت ۱۴۱ پ ۵ - ۱۲م

[7] ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۸) باب ماجاء فی کراہیۃ اخذ خیار المال فی الصدقۃ ۱۲م

علی نفقا تھم" ناسخ ہے، پھر یہ بھی ممکن ہے کہ صحابۂ کرام کو اس مصرف کے منسوخ ہونے پر کوئی اور دلیل قطعی بھی معلوم ہو۔

پھر بعض حضرات نے فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کا حکم منسوخ نہیں بلکہ معلول بعلت ہے اور علت چونکہ ضعفِ اسلام تھی، جب یہ ضعف ختم ہوگیا تو یہ مصرف بھی ختم ہوگیا۔

لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے[1] کہ علت کے ختم ہونے سے معلول کا ختم ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ رملؔ[2] اور اضطباع[3] کی علت ختم ہوگئی[4] لیکن حکم اب بھی باقی ہے[5]۔

یہ ساری گفتگو ان حضرات کے قول پر تھی جو یہ کہتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے لیکن محققین کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں کافر کبھی بھی داخل نہ تھے اور نہ ہی کبھی اس مصرف کے تحت ان کو زکوٰۃ دی گئی، یہ مصرف صرف مسلمانوں کی مذکورہ چار قسموں کے لئے تھا اور جس طرح زکوٰۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے اکثر مصارف میں فقر کی شرط ملحوظ ہے اسی طرح اس میں بھی ہے اور یہ حکم پہلے کی طرح آج بھی منسوخ نہیں چنانچہ اب بھی ایسے فقراء

---

[1] فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵) باب من یجوز دفع الصدقۃ الیہ ومن لا یجوز ۱۲ م

[2] یعنی بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے شروع کے تین چکروں میں اکڑ کر چلنا ۱۲ مرتب

[3] رمل کرتے وقت چادر کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر اس کے دونوں سروں کو بائیں کندھے پر ڈال دینا ایک کو سامنے ایک کو پشت پر ۱۲ مرتب

[4] ۷ھ میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قضاء عمرہ کے لئے اپنے رفقاء کرام کے ساتھ مکہ مکرمہ تشریف لائے اس وقت کفار مکہ نے آپ اور آپ کے رفقاء کے بارے میں مشہور کر رکھا تھا "أضناهم حمی یثرب" یعنی مدینہ کے بخار نے ان لوگوں کو کمزور اور لاغر کر دیا ہے اس وقت چونکہ مشرکین مکہ مسلمانوں کو دیکھنے کے لئے جمع ہو چکے تھے اس لئے ان پر رعب قائم کرنے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام کو حکم دیا کہ رمل اور اضطباع پر عمل کرتے ہوئے طاقت اور جسمانی قوت کا مظاہرہ کریں چنانچہ صحابۂ کرامؓ نے ایسا ہی کیا لیکن ابھی طواف کے صرف تین چکر مکمل ہوئے تھے کہ مشرکینِ مکہ واپس لوٹ گئے اور مسلمانوں نے رمل وغیرہ ختم کر دیا اس کے بعد کفار پر اظہارِ قوت و شوکت کی یہ علت اگرچہ ختم ہوگئی لیکن بطور یادگار اس عمل کو مشروع رکھا گیا چنانچہ ہمارے نزدیک ہر اس طواف کے کے شروع کے تین چکروں میں رمل اور اضطباع مسنون ہے جس کے بعد سعی ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

[5] پھر بعض حضرات کے نزدیک یہ حکم عہد نبوت کے ساتھ مخصوص تھا دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵) ۱۲ م

مسلمین کو بالاتفاق زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جن کی تالیفِ قلوب مقصود ہو ـــــــ علامہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیر[1] میں اور قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ نے تفسیرِ مظہری[2] میں ان تمام لوگوں کی فہرست دی ہے جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفر کے باوجود تالیفِ قلب کے طور پر مال دیا گیا اور پھر ان میں سے ہر ایک کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ یہ مال ان کو زکوٰۃ سے نہیں بلکہ مالِ غنیمت سے دیا گیا چنانچہ حدیثِ باب میں بھی صفوان بن امیہؓ کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دیا جانے والا مال مالِ غنیمت تھا جیسا کہ "یوم حنین" کے الفاظ اس پر شاہد ہیں ۔

یہ اس باب میں بہترین تحقیق ہے اور اس کی روشنی میں بہت سے پیچیدہ اشکالات[3] خود بخود حل ہو جاتے ہیں[4] واللہ أعلم ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُتَصَدِّقِ يَرِثُ صَدَقَتَهُ

"كنت جالسًا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتته امرأة فقالت: يا رسول الله! إني كنت تصدقت على أمي بجارية، وإنها ماتت . قال:

---

[1] یعنی "الجامع لاحکام القرآن" (المعروف بتفسیر القرطبی ج ۸ ص ۱۷۹ ، المسئلۃ الثانیۃ عشرۃ) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ "إنما الصدقات للفقراء" آیت ۶۰ پ ۱۰ ۔ ۱۲م

[2] (ج ۴ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) سورۃ التوبۃ تحت قولہ تعالیٰ: "والمؤلفۃ قلوبہم" آیت ۶۰ پ ۱۰ ۔ ۱۲م

[3] مثلاً اگر اس کو منسوخ مانا جائے تو ناسخ کس کو قرار دیا جائے ؟ ۱۲م

[4] مؤلفۃ القلوب سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے :-

(۱) فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۴ و ۱۵) باب من یجوز دفع الصدقۃ إلیہ ومن لا یجوز ۔

(۲) الجامع لاحکام القرآن (المعروف بتفسیر القرطبی) ج ۸ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱ ، المسئلۃ الثانیۃ عشرۃ تحت قولہ تعالیٰ: إنما الصدقات للفقراء الخ

(۳) تفسیر مظہری (ج ۴ ص ۲۳۴ تا ص ۲۳۶) "والمؤلفۃ قلوبہم"

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۳ تا ۷۶) باب اعطاء المؤلفۃ ومن یخاف علی ایمانہ ۔

(۵) معارف القرآن (ج ۴ ص ۴۰۱ تا ۴۰۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

وجب أجرك وردها عليك الميراث[1] ، قالت : يارسول الله ! كان عليها صوم شهر أفأصوم عنها ؟ قال : "صومي عنها" قالت : يارسول الله ! إنها لم تحج قط ، أفأحج عنها ؟ قال : نعم ! حجي عنها "

مسئلة النيابة في العبادة[2]

حدیثِ باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "صومی عنها" سے استدلال کرکے امام احمدؒ اور

---

[1] المتصدق بالشئ إذا ورثه جاز له أخذه عندنا وعند غيرنا من الائمة ـــــ

قال العینی : وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال له ، ـــــ وذكر حديث الباب ثم قال :

وقال ابن التين : وشذت فرقة من أهل الظاهر فكرهت أخذها بالميراث ، ورأوه من باب الرجوع في الصدقة وهو سهو لأنها تدخل قهراً ، وإنما كره شراؤها لئلا يحابيه المصدق بها عليه فيصير عائداً في بعض صدقته لأن العادة أن المتصدق التي تصدق بها عليه يسامحه إذا باعها ـــــ وقال جماعة من العلماء : كان عمر رضي الله تعالى عنه لا يكره أن يشتري الرجل صدقته إذا أخرجت من يد صاحبها إلى غيره . رواه الحسن عنه وقال به هو وابن سيرين .

وقال ابن بطال : كره أكثر العلماء شراء الرجل صدقته لحديث عمر رضي الله تعالى عنه (يعني ان عمر بن الخطابؓ تصدق بفرس في سبيل الله فوجده يباع فأراد أن يشتريه ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأمره فقال : لا تعد في صدقتك ـــــ صحيح بخاري ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲ ، باب هل يشتري صدقته) وهو قول مالكؒ والكوفيين والشافعيؒ وسواء كانت الصدقة فرضاً أو تطوعاً ـــــ

ومدار المسئلة على ضابطة يذكرها علماؤنا بأن تبدل الملك يوجب تبدل العين ، وهذا الأصل مأخوذ من قوله عليه السلام : هو عليها صدقة وهو لنا هدية في حديث أنس عند البخاري (ج ۱ ص ۲۰۲ ، باب إذا تحولت الصدقة) في قصة صدقة بريرة ، فبناءً على هذا الأصل جاز شراء الرجل صدقته ولكن كره لحديث عمر ـــــ كما بيناه آنفاً بالتفصيل .

هذا البحث كله مأخوذ من العمدة للعينيؒ (ج ۹ ص ۸۵ و ۸۶) باب هل يشتري صدقته ـــــ والمعارف للبنوريؒ (ج ۵ ص ۲۸۴) بتغير من المرتب

[2] قال الشيخ برهان الدين صاحب الهداية :

العبادات أنواع :

(۱) مالية محضة كالزكاة (۲) وبدنية محضة كالصلوٰة (۳) ومركبة منهما كالحج .

والنيابة تجري في النوع الأول في حالتي الاختيار والضرورة لحصول المقصود بفعل النائب .

بقیہ حاشیہ برصفحہ آئندہ

امام اسحاقؒ یہ کہتے ہیں کہ بدنی عبادات مثلاً صوم وصلوٰۃ میں بھی نیابت جاری ہوتی ہےؔ۔
جمہور کے نزدیک خالص بدنی عبادات میں نیابت جاری نہیں ہوتی ؔ
جمہور کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیثؔ سے ہے " قال : لا یصلی أحد عن أحد ولا یصوم أحد عن أحد "

ولا تجري في النوع الثاني بحال لأن المقصود وهو اتعاب النفس لا يحصل به .
وتجري في النوع الثالث عند العجز للمعنى الثاني وهو المشقة بتنقيص المال ولا تجري عند القدرة لعدم اتعاب النفس ـــــ ہدایۃ (ج ۱ ص ۲۹۶ باب الحج عن الغير ۱۲ مرتب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ـــــ حاشیہ صفحہ ھذا ـــــ

ؔ وممن قال به من السلف طاؤس والحسن البصري والزهري وقتادة وابو ثور وهو قول الشافعي القديم وبه قال الليث وابو عبيد في صوم النذر دون رمضان وغيره ـــــ شرح الصحيح لمسلم للنووی (ج ۱ ص ۳۶۲) باب قضاء الصوم عن الميت .

وفرق احمد في صيام رمضان وصوم النذر فجازت في الثاني دون الاول عنده حتى قال الحنابلة : من مات وعليه ستون صوماً من النذر فصام عنه ستون رجلاً في يوم واحد أجزأ عنه ـــــ ودفع التصريح في رواية ابن عباس عند البخاري على صوم النذر (ج ۱ ص ۲۶۲ ، كتاب الصوم ، باب من مات وعليه صوم) كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۸۷) ۱۲ مرتب

ؔ قال النووي : ومذهب الجمهور إلى أنه لا يصام عن ميت لا نذر ولا غيره حكاه ابن المنذر عن ابن عمر و ابن عباس وعائشة ورواية عن الحسن والزهري وبه قال مالك وابو حنيفة . قال القاضي عياض وغيره : هو قول جمهور العلماء ـــــ شرح صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۲ ، باب قضاء الصوم عن الميت) ۔

ثم انهم اجمعوا على أنه لا يصلي أحد عن أحد حيًّا وميتا وكذلك أجمعوا على أنه لا يصام عن حيّ وانما الخلاف في الصوم عن الميت ـــــ المعارف (ج ۵ ص ۲۸۷) ۱۲ مرتب

ؔ رواه النسائي في سننه الكبرى في الصوم باسناد صحيح ، وذكره البيهقي في سننه (ج ۴ ص ۲۵۷ ، باب من قال يصوم عنه وليه) تعليقاً ، وقال صاحب الجوهر : اسناده على شرط الشيخين إلا محمد بن الأعلى فانه على شرط مسلم اه ورواه الطحاوي في المشكل (ج ۳ ص ۱۴۱) عن يزيد بن زريع به ۔

كذا في نصب الراية وحاشيته "البغية" (ج ۲ ص ۴۶۳ ، باب ما يوجب القضاء والكفارة ، احاديث في عدم إجزاء الصوم عن الغير)

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

صحابۂ کرامؓ کا تعامل بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں اس نے کسی میت کی طرف سے نماز پڑھی ہو یا روزے رکھے ہوں۔

جہاں تک حدیثِ باب[1] کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے منسوخ ہے یا اُن صحابیہؓ کی خصوصیت ہے یا پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ روزے اپنی طرف سے رکھو اور اس کا ثواب اپنی والدہ کو پہنچادو[2]۔ واللہ أعلم۔

نیز مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے "کان یسأل ہل یصوم أحد عن أحد أو یصلی أحد عن أحد؟ فیقول: لا یصوم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد (ص ۲۴۵، النذر فی الصیام والصیام عن المیت)

حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳)۔

نیز امام طحاویؒ نے سندِ صحیح کے ساتھ روایت نقل کی ہے "عن عمرۃ بنت عبدالرحمٰن قلت لعائشۃ: إن أمی توفیت وعلیہا صیام رمضان أیصلح أن أقضی عنہا؟ فقالت لا ولکن تصدقی عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک، کذا نقل فی العمدۃ (ج ۱۱ ص ۶۰) باب من مات وعلیہ صوم۔

یہ روایات اگرچہ موقوف ہیں لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہیں ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] قال مالکؒ: ولم أسمع عن أحد من الصحابۃ ولا من التابعین رضی اللہ عنہم بالمدینۃ أن أحدًا منہم أمر أحدًا یصوم عن أحد ولا یصلی عن أحد وإنما یفعلہ کل أحد لنفسہ ولا یعملہ أحد عن أحد ــــ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳) ۱۲ مرتب

[2] قائلین نیابت فی العبادت کا استدلال اور بھی کئی احادیث سے ہے۔ مثلاً :-

(۱) عن عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من مات وعلیہ صیام صام عنہ ولیہ ــــ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲) باب من مات وعلیہ صوم۔

(۲) عن ابن عباس قال: جاء رجل إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: یا رسول اللہ! إن أمی ماتت وعلیہا صوم شہر أفأقضیہ عنہا قال: نعم: فدین اللہ أحق أن یقضی ــــ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے "صام عنہ ولیہ ادا الفدیۃ" اور دوسری روایت کا مطلب بھی یہی ہے کہ تم اپنی والدہ کی جانب سے قضاء صوم کرنا چاہیں کی صورت یہ ہے کہ فدیہ ادا کرو۔ جوابات کی مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عینی (ج ۱۱ ص ۵۹ تا ۶۲) باب من مات وعلیہ صوم ۱۲ مرتب

[3] مسئلہ نیابت فی العبادۃ کی مکمل تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۵۷ تا ۶۴، باب من مات وعلیہ صوم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَفَقَةِ الْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا

عن أبي أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

يقول في خطبته عام حجة الوداع، لا تنفق امرأة شيئاً من بيت زوجها إلّا

اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۸۵ تا ۲۹۳)۔

حدیثِ باب کے تحت ایک مسئلہ ایصال ثواب کا بھی زیر بحث آتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: الأصل في هذا الباب أن الإنسان له أن يجعل ثواب عمله لغيره صلاةً أو صوماً أو صدقةً أو غيرها (كتلاوة القرآن والأذكار) عند أهل السنة والجماعة لما روي عن النبي عليه السلام أنه ضحى بكبشين أملحين أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته ممن أقر بوحدانية الله وشهد له بالبلاغ (دیکھئے ابن ماجہ (ص ۲۲۵ و ص ۲۲۶، ابواب الاضاحی، باب اضاحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) جعل تضحية إحدى الشاتين لأمته ـــــ ہدایہ (ج ا ص ۲۹۶، باب الحج عن الغير)۔

البتہ اہل سنت والجماعت میں سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ عبادات بدنیہ محضہ کا ثواب میت کو نہیں پہنچایا جاسکتا ـــ البتہ ان کے حق میں دعائے خیر کی جاسکتی ہے اور عبادات مالیہ محضہ کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جیسے صدقہ وغیرہ، اسی طرح اُن عبادات کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جو بدنیہ ہونے کے ساتھ ساتھ مالیہ بھی ہوں جیسے حج ـــ لیکن شافعیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ میت کو تلاوت قرآن کا ثواب پہنچایا جاسکتا ہے۔

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کا مسلک ایک معتدل مذہب ہے نہ تو اس میں امام احمدؒ کے مسلک کی طرح وسعت ہے کہ خالص عبادات بدنیہ میں بھی نیابت کو جائز قرار دیدیا اور نہ ہی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کی طرح تنگی ہے کہ میت کو عبادات بدنیہ محضہ کا ثواب بھی نہیں پہنچایا جاسکتا۔

ثم اختلف أن إهداء الثواب هل هو للميت فقط؟ أو له وللحي جميعاً؟ وهل ذلك مختص بالنافلة أو يعم الفريضة؟ ولكن لا تسقط أصلها عمن وجبت في ذمته؟ أقوال ليس هذا محل تفصيلها. فعليك بكتب الفقه المطولة۔

هذا كله ماخوذ من الهداية (ج ا ص ۲۹۶) وشرحها فتح القدير (ج ۲ ص ۳۰۸) والمعارف (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۹۱) ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ہذا

لے اس سے پہلے دو باب "باب ما جاء في كراهية العود في الصدقة" اور "باب ما جاء في الصدقة عن الميت" سے متعلق تشریح پہلے باب "باب ما جاء في المتصدق يرث صدقته" کی شرح اور اس کے حواشی کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

باإذن زوجها قيل: يارسول الله ! ولا الطعام ؟ قال: ذلك أفضل أموالنا"
عورت کو اگر شوہر کی جانب سے صراحۃً یا دلالۃً یا عرفاً اجازت ہو تو اس کے لئے بیتِ زوج سے انفاق درست ہے بلکہ اس انفاق پر وہ اجر کی بھی مستحق ہوگی اور عدمِ اجازت کی صورت میں مالِ زوج سے انفاق نہ اس کے لئے جائز ہوا اور نہ ہی وہ اجر کی مستحق ہوگی بلکہ یہ انفاق آخرت میں اس کے لئے وبال بن جائے گا۔

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے جو روایت مرفوعاً مروی ہے یعنی "قال: إذا أنفقت المرأة من كسب زوجها عن غير أمره فلها نصف أجره" اس میں "عن غير أمره" سے کیا مراد ہے ؟

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "فيه اشكال ، فإنه إن كان الغرض من غير أمره الصريح وكان هناك إذن لها دلالةً أو عرفاً فلها الأجر كاملة من غير تنصيف وإن لم يكن لها أمر ولم يكن لها إذن دلالةً ولا عرفاً فكيف الأجر ؟ بل هناك عليها وزر" ـــــ پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے خود اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورت نے شوہر کی اجازت سے جو اسے دلالۃً یا عرفاً حاصل ہوئی ہو بغیر امرِ صریح کے انفاق کیا تو اس کو نصف اجر ملے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ امرِ صریح کی صورت میں اجرِ کامل کی مستحق ہوگی۔

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا تصدقت المرأة من بيت زوجها كان لها به أجر وللزوج مثل ذلك وللخازن مثل ذلك، ولا ينقص كل واحد منهم من أجر صاحبه شيئاً له ما كسب ولها بما أنفقت ۔

حدیثِ مذکور میں اجرِ زوج اور اجرِ خازن کو جو اجرِ مرأۃ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وہ اجر و ثواب میں مساوات بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ جس طرح ان میں سے ایک اجر کا مستحق ہوگا اسی طرح دوسرے بھی مشارک فی الطاعات ہونے کی بنا پر اجر کے مستحق ہونگے وليس معناه ان يزاحم أحد في أجر الآخر[2]۔ والله أعلم[3]

---

[1] (ج ۲ ص ۸۰۷) كتاب النفقات، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها ونفقة الولد ۱۲ م

[2] ويمكن ان يكون المراد المشاركة في اصل الثواب فيكون هذا ثواب وان كان أحدهما اكثر ولا يلزم ان يكون مقدار ثوابهما سواء بل يكون ثواب هذا اكثر وقد يكون بعكسه قريب منه ما في "الفتح" (ج ۳ ص ۲۳۰) كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

[3] مسئلة الباب سے متعلق تشریح و تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۹۰ تا ۲۹۲) باب من امر خادمه بالصدقة و ...

بَابُ مَاجَاءَ فِي صَدَقَةِ الفِطرِ[1]

كنا نخرج زكوٰة الفطر اذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعًا
من طعام أو صاعًا من شعير أو صاعًا من تمر أو صاعًا من زبيب أو صاعًا من أقط،
فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية المدينة فتكلم، فكان فيما كلم به الناس:
إني لأرى مُدّين من سمراء الشام تعدل صاعا من تمر، قال: فأخذ الناس
بذلك، قال ابوسعيد: فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه"

---

[1] لا بد لهنا من معرفة صدقة الفطر لغةً وشرعًا — ففي العمدة للعيني: قال النووي: هي لفظة مولّدة لا عربية ولا معربة بل هي اصطلاحية للفقهاء، وكأنها من الفطرة التي هي النفوس والخلقة اى زكاة الخلقة ذكرها صاحب الحاوي في المنذري.

قلت (أي يقول العيني): ولو قيل لفظة اسلامية كان أولى لانها ما عرفت إلا في الاسلام ويؤيد هذا ما ذكره ابن العربي هو اسمها على لسان صاحب الشرع۔

ويقال لها (١) صدقة الفطر (٢) وزكاة الفطر (٣) وزكاة رمضان (٤) وزكاة الصوم
وفي حديث ابن عباس (٥) صدقة الصوم، وفي حديث أبي هريرة (٦) صدقة رمضان
وتسمى ايضًا (٧) صدقة الرؤس (٨) زكاة الابدان — سماها الامام مالك رحمه الله تعالى

أما شرعًا فانها اسم لما يعطى من المال بطريق الصلة ترحمًا مقدرًا بخلاف الهبة فانها تعطى صلة تكرمًا لا ترحمًا (ج ٩ ص ١٠٦)
في بداية "ابواب صدقة الفطر"

وفي المعارف للبنوري رح (ج ٥ ص ٢٩٩ و ٣٠٠):

قال الشيخ: واضاف الشرع الصدقة إلى الفطر فدل على ان الفطر سببها، فإن الإضافة تدل في مثلها على السببية، كما في كتب الاصول۔

أقول: المشهور انها من اضافة الشئ إلى شرطه كـ "حجة الاسلام" وقيل: أضيفت إلى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان، قاله في "العمدة" (٤ — ٣٦١)

وقال في "البحر": والاضافة فيها من اضافة الشئ إلى شرطه، وهو مجاز، لأن الحقيقة اضافة الحكم إلى سببه، وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الرؤس الخ ١٢ رشيد اشرف

٭ ٭ ٭

صدقۃ الفطر سے متعلق چند مباحث ہیں :

بحث اوّل

پہلی بحث یہ ہے کہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک اس کے وجوب[1] کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ یہ ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس " قوت یوم ولیلۃ " ہو ، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے اور نہ ہی حولانِ حول شرط ہے۔

ائمۂ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ پورے ذخیرۂ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا " قوت یوم ولیلۃ " رکھنے والا بھی اس حکم میں شامل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جابجا صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی احادیث باب میں " زکوٰۃ الفطر " ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوٰۃ کا ہے وہی بعینہٖ صدقۃ الفطر کا ہے ـــــ نیز قرآنِ کریم میں بھی صدقۃ الفطر پر زکوٰۃ ہی کا اطلاق کیا گیا ہے ، مثلاً "قَدْ[2] اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى " اس میں بہت سے مفسرین کے قول کے مطابق " صلوٰۃ " سے مراد " صلوٰۃ عید " ہے اور " تزکّٰی " سے مراد صدقۃ الفطر کی ادائیگی[3]، لہذا جب صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ قرار دیا گیا تو اس کا نصاب بھی وہی ہوگا

---

[1] ثم اعلم أن العلماء اختلفوا فی صدقۃ الفطر ہل ہی فرض أو واجبۃ أو سنۃ أم فعل خیر مندوب الیہ ؟ فقالت طائفۃ : ہی فرض وہم الائمۃ الثلاثۃ الشافعیؒ ومالکؒ واحمدؒ ، وقال اصحابنا : ہی واجبۃ ، وقالت طائفۃ : ہی سنۃ وہو قول مالکؒ فی روایۃ ذکرہا صاحب الذخیرۃ ، وقال بعضہم : ہی فعل خیر قد کانت واجبۃ ثم نسخت ـــــ وراجع للتفصیل "عمدۃ القاری" (ج ۹ ص ۱۰۸) باب فرض صدقۃ الفطر ـــــ "وشرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۳۱۷) باب زکوٰۃ الفطر ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[2] سورۃ الاعلیٰ آیت ۱۴-۱۵ پ ۳۰ ـ ۱۲م

[3] وعن علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ : " تزکّٰی " أی تصدق صدقۃ الفطر ، " وذکر اسم ربہ " کبر یوم العید " فصلّٰی " صلاۃ العید ، وعن جماعۃ من السلف ما یقتضی ظاہرہ ـ روح المعانی (ج ۱۵ ص ۱۲۶ ، جزء عم سورۃ الاعلیٰ آیت ۱۴ و ۱۵)

اور بھی کئی روایات اس پر دال ہیں کہ مذکورہ آیت میں " تزکی " سے مراد زکوٰۃ الفطر اور " صلی " سے مراد نماز عید ہے ، تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۳۰۱ و ۳۰۲) ۱۲ مرتب

جو زکوٰۃ کا ہے[1]

بحث ثانی

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں خواہ گندم دیا جائے یا جَو یا کھجور یا کشمش سب کا ایک صاع[2] فی کس واجب ہوتا ہے، اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گندم کا نصف صاع اور دیگر اجناس کا ایک صاع واجب ہوتا ہے۔

ائمۂ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث باب سے ہے "کنا نخرج زکوٰۃ الفطر إذ کان فینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاعًا من طعام أو صاعًا من شعیر أو صاعًا من تمر أو صاعًا من زبیب أو صاعًا من أقط (پنیر) اس حدیث میں لفظ طعام استعمال کیا گیا ہے جس کو ائمۂ ثلاثہ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے۔

---

[1] اس کے علاوہ اگر ہر اس شخص پر جو "قوت یوم ولیلۃ" کا مالک ہو صدقۃ الفطر واجب کر دیا جائے تو اس سے قلبِ موضوع لازم آ رہے گا اس لئے کہ آج وہ "قوت یوم ولیلۃ" کو بطور صدقۃ الفطر ادا کر دے گا اور کل خود اپنی تنگدستی کی وجہ سے سوال پر مجبور ہو جائے گا کما فی نور الانوار للملا جیون (ص ۵۴ و ۵۵) مبحث الامر ۱۲ مرتب

[2] صاع سے صاعِ عراقی مراد ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے (رطل کا وزن چونتیس[34] تولہ ڈیڑھ ماشہ ہے) اور صاع کا وزن بحساب مثقال (چار ماشہ چار رتی) تین ہزار دو سو چالیس[3240] ماشے بنتا ہے یعنی دو سو ستر[270] تولہ، اس حساب سے تین سیر چھ چھٹانک کا پورا صاع ہوا اور ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا نصف صاع ہوا۔

درہم (تین ماشہ ایک رتی اور ایک بٹہ پانچ ($\frac{1}{5}$) رتی) کے اعتبار سے ایک صاع دو سو بہتر[272] تولے کا ہوتا ہے اور نصف صاع ایک سو چھتیس[136] تولے چھ ماشے کا ہوتا ہے، گویا انگریزی سیر کے حساب سے پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولے کے برابر ہوتا ہے اور نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ تولے کے برابر ـــــــ

اور مد کے اعتبار سے ایک صاع دو اسی تولے چھ ماشے کا بنتا ہے اور نصف صاع ایک سو چالیس تولے تین ماشے کا ہوتا ہے، گویا پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشہ کا ہوا اور نصف صاع پونے دو سیر تین ماشہ کا، (واضح رہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے)۔

صاع کا وزن معلوم کرنے کے جو تین طریقے لکھے گئے ہیں ان میں سے جس طریقہ اور حساب کو بھی اختیار کر لیا جائے صدقہ فطر ادا ہو جائے گا لیکن چونکہ آخری حساب میں زیادتی ہے اس لئے اس کے مطابق ادا کرنے میں زیادہ احتیاط ہے یعنی پونے دو

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

(۱) اسی باب میں آگے "عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدّہ" کے طریق سے روایت مروی ہے "إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیًا فی فجاج[1] مکۃ ألا إنّ صدقۃ الفطر واجبۃ علی کل مسلم ذکر أو أنثی حرّ أو عبد صغیر أو کبیر مدّان[2] من قمح (گندم) أو سواہ[3] صاع من طعام" ___ امام ترمذیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ھذا حدیث غریب حسن"۔

(۲) امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار[4] میں حضرت ثعلبہ بن ابی صعیر عن أبیہ" کے طریق سے مرفوعًا نقل کیا ہے "أدّوا زکوٰۃ الفطر صاعًا من تمر وصاعًا من شعیر أو نصف صاع من برّ أو قال قمح عن کل إنسان الخ" ___ اس سے بھی حنفیہ کا مسلک صاف سمجھ میں آرہا ہے۔

(۳) طحاوی[5] ہی میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت ہے "قالت کنا نؤدّی زکوٰۃ الفطر علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدّین من قمح"۔

(۴) طحاوی[6] ہی میں حضرت سعید بن المسیبؒ سے مرسلاً مروی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر مدّین من حنطۃ"۔ یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن سعید بن المسیبؒ کی مراسیل شافعیہ کے نزدیک بھی حجت ہیں۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن، عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ، قاسم بن محمد، سالم بن عبداللہ کی مراسیل بھی اسکے مطابق روایت کی ہیں[7]۔

---

[1] "فجّ" کی جمع ہے جس کے معنی ہیں "درّہ" یعنی دو پہاڑوں کے درمیان کشادہ راستہ ۱۲م

[2] ایک مُد دو رطل کا ہوتا ہے جبکہ صاع چار مُد کا ہوتا ہے، لہٰذا دو مُد نصف صاع کے مساوی ہوں گے۔ واضح رہے کہ مُد وزن کے اعتبار سے دو سو ساٹھ ۲۶۰ درہم کے برابر ہوتا ہے یعنی اڑسٹھ ۶۸ تولہ تین ماشہ کا ۱۲ مرتب

[3] السِّواء، السُّوی : برابر ۱۲م

[4] (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقۃ الفطر ۱۲م

[5] (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقۃ الفطر ۱۲م

[6] (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقۃ الفطر ۱۲م

[7] طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲م

* * *

نیز حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، حضرت مجاہدؒ، حضرت حکمؒ، حضرت عبدالرحمٰن بن القاسمؒ اور حضرت ابراہیم نخعیؒ کے آثار بھی امام طحاویؒ نے اسی کے مطابق روایت کیے ہیں۔

جہاں تک حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے "صاعًا من طعام" کا جو لفظ آیا ہے ہمارے نزدیک اس میں "طعام" سے مراد گندم نہیں بلکہ جوار یا باجرہ وغیرہ ہے گندم پر لفظ "طعام" کا اطلاق اس وقت سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال بڑھا لیکن عہد رسالت میں بعد کے زمانوں کی طرح لوگوں کی عام غذا گندم نہیں تھی اور اس وقت طعام کا لفظ بول کر جوار یا باجرہ وغیرہ مراد لیا جاتا تھا، چنانچہ اسی حدیث کا جو طریق ابوعمر حفص بن میسرہ سے مروی ہے اس میں یہ جملہ بھی موجود ہے "قال

---

۱ عن ابی قلابۃ قال أخبرنی من دفع إلی ابی بکر الصدیق صاع بر بین اثنین" طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲م

۲ عن ابن ابی صعیر قال: کنا نخرج زکوٰۃ الفطر علی عہد عمر بن الخطاب نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲م

۳ حدثنا ابوزرعۃ عبدالرحمٰن بن عمرو الدمشقی قال: حدثنا القوامیسی فذکر باسنادہ عن عثمان أنہ خطبہم فقال: أدوا زکوٰۃ الفطر مدین من حنطۃ" (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲م

۴ عن ابی ہریرۃ قال زکوٰۃ الفطر عن کل حر وعبد ذکر أو أنثی صغیر أو کبیر غنی أو فقیر صاع من تمر أو نصف صاع من قمح (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقۃ الفطر ۱۲م

۵ عن الحسن أن مروان بعث إلی أبی سعید أن ابعث إلی بزکوٰۃ رقیقک، فقال ابوسعید للرسول: إن مروان لا یعلم إنما علینا أن نعطی لکل رأس عند کل فطر صاعًا من تمر أو "نصف صاع من بر" (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقۃ الفطر ۱۲م

۶ عن ابن عباس قال: أمرت أہل البصرۃ إذ کنت فیہم أن یعطوا عن الصغیر والکبیر والحر والمملوک مدین من حنطۃ (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲م

۷ عوف بیان کرتے ہیں "کتب عمر بن عبدالعزیز إلی عدی بن أرطاۃ کتابا فقرأہ علی منبر البصرۃ وأنا أسمع، أما بعد: فمر من قبلک من المسلمین أن یخرجوا زکوٰۃ الفطر صاعًا من تمر أو "نصف صاع من بر" (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲م

۸ عن مجاہد: فی زکوٰۃ الفطر صاع من کل شیء سوی الحنطۃ، والحنطۃ نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲م

۹ و۱۰ شعبۃ قال: سألت الحکم وحمادًا وعبدالرحمٰن بن القاسم عن صدقۃ الفطر فقالوا: نصف صاع حنطۃ (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲م

۱۱ مثل أثر عمر بن عبدالعزیز (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲م

۱۲ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب الصدقۃ قبل العید ۱۲م

⁂

ابوسعيد وكان طعامنا الشعير والزبيب والأقط والتمر" نیز حافظ ابن حجرؒ نے صحیح ابن خزیمہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے[1] "قال لم تكن الصدقة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا التمر والزبيب والشعير ولم تكن الحنطة" ـــــ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عہدِ رسالت میں لفظِ طعام کا اطلاق گندم کو چھوڑ کر دوسری اجناس پر ہوتا تھا، وجہ یہی تھی کہ اس دور میں گندم بہت کم تھا، بہرحال خلاصہ یہی ہے کہ حدیث باب میں "طعام" سے گندم مراد نہیں[2]۔

ائمہ ثلاثہ یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے گندم کا نصف صاع نکالنے کا حکم دیا تھا[3] لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ نے اسے قبول نہیں فرمایا جیسا کہ فرماتے ہیں "فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه"۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جملہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حضرت ابوسعیدؓ پہلے کی طرح ایک صاع نکالتے رہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ پہلے صدقۃ الفطر گندم سے ادا نہیں کیا کرتے تھے بلکہ دوسری اجناس سے ایک صاع نکال کر صدقۂ فطر ادا کیا کرتے تھے اور حضرت معاویہؓ کے مدینہ آنے کے بعد بھی انہوں نے اپنے اس عمل میں کوئی تبدیلی نہیں کی جبکہ دوسرے لوگوں نے حضرت معاویہؓ کا قول "إني لأرى مدين من سمراء الشام تعدل صاعًا من تمر" سنکر دوسری اجناس سے صدقۃ الفطر ادا کرنے کے بجائے بطور فطرہ گندم کا نصف صاع نکالنا شروع کر دیا تھا ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ورنہ جہاں تک گندم کا تعلق ہے اس کے بارے میں خود حضرت ابوسعیدؓ کا مذہب بھی یہی تھا کہ گندم میں نصف صاع واجب ہوتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ نے حضرت حسن بصریؒ کی روایت نقل کی ہے[4] "أن مروان بعث إلى أبي سعيدؓ أن ابعث إليّ بزكاة رقيقك، فقال أبو سعيد للرسول: إن مروان لا يعلم إنما علينا أن نعطي لكل رأس عند كل فطر صاعًا من تمر أو

---

[1] فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۶) باب صاع من زبیب ۱۲م

[2] تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۷) باب الصدقۃ قبل العید ۱۲م

[3] چنانچہ وہ فرماتے ہیں "إني لأرى مدين من سمراء الشام تعدل صاعًا من تمر" یعنی میں سمجھتا ہوں کہ شام کے گندم کے دو مد (غالباً مالیت کے اعتبار سے) ایک صاع کھجور کے مساوی ہوتے ہیں ۱۲م

[4] طحاوی (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقۃ الفطر ۱۲م

"نصف صاع من بُرّ"

لیکن حضرت گنگوہیؒ نے حضرت ابوسعید خدریؓ کے قول "فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه" کا یہ جواب دیا ہے[1] کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کو شروع میں معلوم نہ تھا کہ گندم کا نصف صاع خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا اس لئے انہوں نے حضرت معاویہؓ کے قول کو ان کا قیاس سمجھا، چنانچہ دوسری روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے "تلك[2] قيمة معاوية لا أقبلها ولا أعمل بها" لیکن بعد میں جب ان کو معلوم ہوگیا کہ "نصف صاع گندم" خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا تو ان کا مسلک بھی یہی ہوگیا کہ گندم کا نصف صاع واجب ہے (کما يفهم من رواية الحسن البصري التي ذكرناها آنفاً) والله سبحانه أعلم

قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحرّ والمملوك صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير قال: "فعدل الناس إلى نصف صاع من بُرّ"

متجددین کا ایک فاسد نظریہ اور اس کا جواب!

حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب میں "فعدل الناس إلى نصف صاع من برّ" کے جملہ سے استدلال کرکے بعض متجددین اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ وصدقات کے نصاب اور ان کی شرح ادائیگی غیر متبدل نہیں بلکہ زمانہ کے تغیر سے اس میں بھی تبدیلی اور کمی بیشی کی جاسکتی ہے ـــــ العیاذ باللہ ـــــ

---

[1] الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۴۴) ـــــ حضرت گنگوہیؒ کا یہ جواب تسلیمی ہے یعنی "فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه" کے جملہ سے اگرچہ حضرت معاویہؓ کی تردید اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میں پہلے بھی ایک صاع گندم فطرہ ادا کرتا رہا اور حضرت معاویہؓ کے "نصف صاع گندم" نکالنے کے حکم دینے کے بعد بھی میرے اس عمل میں کوئی فرق نہیں آیا ـــــ لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کا یہ عمل اس وقت تک تھا جبتک کہ وہ "نصف صاع" کے قول کو حضرت معاویہؓ کا قیاس سمجھتے رہے تفصیل آگے متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

[2] طحاوی (ج ۱ ص ۲۶۸) باب مقدار صدقة الفطر، پوری روایت اس طرح ہے "عن عياض بن عبد الله قال سمعت أبا سعيد وهو يسأل عن صدقة الفطر قال: لا أخرج إلا ما كنت أخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، فقال له رجل: أو مدّين من قمح، فقال: لا! تلك قيمة معاوية الخ ۱۲ مرتب

اپنے اس قول باطل پر پہلے تو وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ کی شرح غیر متبدل ہوتی تو قرآن کریم میں اس کا ذکر ہوتا۔

لیکن یہ بات محض جہالت پر مبنی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں تمام غیر متبدل احکام کا استیعاب نہیں، مثلاً قرآن میں تعداد رکعات کا بھی ذکر نہیں حالانکہ وہ غیر متبدل ہیں۔

دوسری دلیل وہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے "یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ"ؕ اس میں ضرورت سے زائد مال کو خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ضرورت سے زائد کی مقدار زمانہ کے تغیر سے بدلتی رہتی ہے لہٰذا خود قرآن کریم سے نصاب زکوٰۃ کا قابل تغیر ہونا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی تین تفسیریں ہیں ایک یہ کہ یہ آیت زکوٰۃ سے منسوخ ہے اور اس زمانہ سے متعلق ہے جب زکوٰۃ کا نصاب متعین نہیں تھا دوسرے یہ کہ یہ آیت صدقات واجبہ کے بارے میں نہیں بلکہ صدقات نافلہ کے بارے میں ہے اور تیسرے یہ کہ یہ آیت مجمل ہے جس کی تفسیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاب زکوٰۃ بیان فرما کر کی اور اس تفسیر میں آپ نے کہیں بھی یہ ہدایت نہیں دی کہ آگے چل کر اس میں کوئی تبدیلی پیدا کی جا سکتی ہے لہٰذا اس آیت سے استدلال خالص جہالت ہے۔

ایک بات متجددین کی طرف سے یہ کہی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض نہیں تھی، حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا نصاب اور اس کی تفصیلات زمانہ کے تغیر سے بدل سکتی ہیں ــــــــ اس کا جواب بھی ظاہر ہے وہ یہ کہ "باب صدقۃ الخیل" میں تفصیل سے گذر چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر جو زکوٰۃ فرض کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے خلاف نہیں تھی بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی نسل کشی کے سائمہ گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض تھی لیکن چونکہ اس دور میں ایسے گھوڑے عموماً پائے نہ جاتے تھے اور زیادہ تر گھوڑے سواری کے لئے ہوتے تھے اس لئے آپ نے یہ ارشاد فرمادیا تھا کہ "قد عفوت عن صدقۃ الخیل"، لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں چونکہ گھوڑے نسل کشی کے لئے رکھے جانے لگے اور ان کی کثرت ہوگئی اس لئے حضرت عمرؓ نے ان پر زکوٰۃ کے وجوب کا حکم جاری

لہ سورۂ بقرہ آیت ۲۱۹ پ ۲۔ ع۴

فرمادیا جو در حقیقت کوئی نیا حکم نہیں تھا بلکہ عہد رسالت ہی کے حکم کی تعمیل و تنفیذ تھی۔

متجددین یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث باب میں یہ کہا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر میں تمر یا شعیر کا ایک صاع مقرر فرمایا تھا لیکن لوگوں نے گندم کا نصف صاع دینا شروع کردیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کا ایک صاع مقرر کیا تھا اور لوگوں نے اس کی مخالفت کر کے نصف صاع مقرر کرلیا کیونکہ پیچھے روایات تفصیل سے بیان کی جاچکی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ گندم کا نصف صاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی مقرر فرمادیا تھا، البتہ چونکہ اس دور میں گندم کا رواج زیادہ نہ تھا اس لئے بہت سے لوگوں کو آپؐ کی اس تعیین کا علم نہ ہوسکا پھر جب گندم کا رواج بڑھا تو انہوں نے جَو اور کھجور کی قیمت لگاکر گندم کا نصف صاع دینا شروع کردیا کیونکہ جن اجناس کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی تقدیر منقول نہ ہو وہاں قیمت ہی کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت معاویہؓ کے واقعہ میں گزرا۔

اور حدیث باب کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صدقۃ الفطر کھجور یا جَو سے نکالا جاتا تھا اور بعد میں گندم کا نصف صاع نکالا جانے لگا یعنی جن حضرات کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقدیر کا علم تھا انہوں نے آپؐ کی تقدیر کے مطابق نصف صاع مقرر کیا اور جن کو آپؐ کی تقدیر کا علم نہیں تھا انہوں نے قیمت لگاکر یہ مقدار مقرر کی لہٰذا اس سے مقادیر زکوٰۃ و صدقات میں ترمیم کے جواز پر استدلال باطل ہے۔

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكوٰة الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل حرّ أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين" اس حدیث میں "من المسلمین" کے الفاظ سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے، کافر غلاموں کی طرف نہیں ــــــ لیکن امام ابوحنیفہؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک غلام خواہ مسلمان ہو یا کافر اس کی طرف سے زکوٰۃ الفطر نکالنا مولیٰ پر واجب ہے، عطاءؒ، مجاہدؒ، سعید بن جبیرؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے[1]۔

حنفیہ حدیث باب میں "من المسلمین" کے الفاظ کو غلاموں کے ساتھ متعلق قرار نہیں

---

[1] مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۱۰) باب فرض صدقۃ الفطر ۱۲ م

دیتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق "من تجب علیه الصدقة" سے ہے یعنی صدقۃ الفطر مسلمانوں کو واجب ہے کافروں پر نہیں[1]۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری[2] میں ابن المنذرؒ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافر دونوں قسم کے غلاموں کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالتے تھے۔ حالانکہ وہی حدیث باب کے راوی ہیں[3]۔

نیز مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباسؓ[4] سے اور طحاویؒ کی مشکل الآثار میں حضرت ابوہریرہؓ[5] سے بھی اسی طرح مروی ہے، مشکل الآثار کی روایت میں اگرچہ ابن لہیعہ ہیں لیکن ان سے روایت کرنے والے عبداللہ بن المبارکؒ ہیں[6]، اور علماء رجال نے تصریح کی ہے کہ عبداللہ بن المبارکؒ، عبداللہ بن مسلمۃ القعنبیؒ اور عبداللہ بن وہبؒ نے ابن لہیعہ سے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ قابل قبول ہیں[7]۔

یہ تمام بحث اس صورت میں ہے جبکہ حدیث باب میں "من المسلمین" کی زیادتی کو صحیح سمجھا جائے جبکہ محدثین کی ایک جماعت اس زیادتی کو قبول نہیں کرتی یہاں تک کہ

---

[1] حنفیہ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لیس علی المسلم فی عبدہ صدقۃ الا صدقۃ الفطر" کے عموم سے ہے، کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۳ و ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین ۱۲ مرتب

[2] (ج ۳ ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین ــــ روایت اس طرح مروی ہے "ان ابن عمر کان یخرج عن اہل بیتہ حرہم وعبدہم صغیرہم وکبیرہم مسلمہم وکافرہم من الرقیق ۱۲ مرتب

[3] قال (ای ابن المنذر) وابن عمر راوی الحدیث وقد کان یخرج عن عبدہ الکافر وہو أعرف بمراد الحدیث۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۴) ۱۲ مرتب

[4] قال یخرج الرجل زکوٰۃ الفطر عن کل مملوک لہ وان کان یہودیاً أو نصرانیاً ـــ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۱۴) باب صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

[5] قال: کان یخرج زکوٰۃ الفطر عن کل انسان یعول من صغیر أو کبیر حر أو عبد ولو کان نصرانیاً مدین من قمح أو صاعاً من تمر" ـــ زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

[6] وحدیث ابن لہیعۃ یصلح للمتابعۃ سیما من روایۃ ابن المبارک عنہ ـــ زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) ۱۲ م

[7] کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۳) ۱۲ م

ابن بزیزہؒ نے تو یہ کہہ دیا "إنها زيادة مضطربة بلا شك من جهة الاسناد والمعنى"ؑ
والله اعلم ؑ

باب ما جاء في تقديمها قبل الصلاة

عن ابن عمر: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بإخراج

ؑ كذا في حاشية "الكوكب الدري" (ج ۱ ص ۲۴۴ و ۲۴۵) ۔۔۔ وراجع للتفصيل "المعارف" (ج ۵ ص ۳۱۱ تا ۳۱۳)

ؑ اعلم: أن هذا الباب (أي باب صدقة الفطر) يحتاج إلى خمسة عشر معرفة:

الأولى : معرفة صدقة الفطر لغةً وشرعًا (وقد بيّنّاه مفصلًا فيما سبق)

الثانية : معرفة وجوبها (فبأحاديث الباب وأحاديث أخرى)

الثالثة : معرفة سبب وجوبها (وهو رأس يمونه مؤنة تامة ويلي عليه ولاية تامة)

الرابعة : معرفة شرط وجوبها (هو الاسلام والحرية والغنى)

الخامسة : معرفة ركنها (هو التمليك)

السادسة : معرفة شرط جوازها بكون المصرف إليه فقيرًا

السابعة : معرفة من تجب عليه (فتجب على الأب عن اولاده الصغار الفقراء وعلى السيد عن عبده ومدبره ومدبرته وأم ولده)

الثامنة : معرفة الذي تجب من أجله (هم اولاده الصغار ومماليكه للخدمة دون مكاتبه وزوجته)

التاسعة : معرفة مقدار الواجب فيها

العاشرة : معرفة الكيل الذي تجب به (وهو الصاع)

الحادية عشر : معرفة وقت وجوبها (هو طلوع الفجر الثاني من يوم الفطر)

الثانية عشر : معرفة كيفية وجوبها (فتجب وجوبًا موسعًا على الأصح)

الثالثة عشر : معرفة وقت استحباب أدائها (فقد اتفقت الأئمة الاربعة في استحباب أدائها بعد فجر يوم الفطر قبل الذهاب الى صلوة العيد)

الرابعة عشر : معرفة جواز تقديمها على يوم الفطر (وسيأتي تفصيله في الباب الآتي)

الخامسة عشر : معرفة وقت أدائها (والتفصيل في الباب الآتي) ۔۔۔ هذا ملخص ما في العمدة للعيني (ج ۹ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) في بداية ابواب صدقة الفطر ۔۔۔ ومن يرد التفصيل البسط في هذه المباحث

الزکاۃ قبل الغدو للصلوٰۃ یوم الفطر " ائمۂ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی نماز عید کے لئے جانے سے پہلے مستحب ہے[1] ___ دفی معنٰی السنن : ھو قول عامۃ اھل العلم۔

پھر عید الفطر سے قبل صدقۃ الفطر کی ادائیگی کے بارے میں اختلاف ہے ___ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک یا دو سال پہلے بھی ادائیگی درست ہے[2] جبکہ خلف بن ایوبؒ اس بات کے قائل ہیں کہ ایک مہینہ قبل ادائیگی درست ہے[3] اور امام احمدؒ کے نزدیک ایک یا دو دن پہلے تو اس کی ادائیگی درست ہے اس سے پہلے نہیں[4]، اور شافعیہ کی اس بارے میں تین روایتیں ہیں[5]:

(۱) پورے سال میں ادائیگی درست ہے (۲) رمضان رمضان میں ادائیگی درست ہے۔

(۳) رمضان کی پہلی صبح صادق طلوع ہونے کے بعد ادائیگی درست ہے البتہ رمضان کی پہلی شب میں ادائیگی صحیح نہیں ___ جمہور شافعیہ نے ان میں سے دوسری صورت کو ترجیح دی ہے یعنی " یجوز فی جمیع رمضان "۔ ___

پھر اگر صدقۃ الفطر کی ادائیگی نماز عید سے فارغ ہو کر کی گئی تو اس کو ادا سمجھا جائے گا قضا نہیں اور تاخیر کا جو گناہ ہوا ہوگا وہ بھی ادائیگی سے ساقط ہو جائے گا ___ لیکن شافعیہ کے نزدیک عید کا دن گزرنے کے بعد اس کی ادائیگی ادا نہیں ہے بلکہ قضا ہے، حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے[6]۔

وہ تمام روایات جن سے رمضان میں صدقہ دینے کی فضیلت معلوم ہوتی ہے جواز تقدیم پر

---

[1] کما فی العمدۃ (ج ۹ ص ۱۰۸) قبیل باب فرض صدقۃ الفطر ۱۲م

[2] (ج ۲ ص ۲۰۵) باب متی تؤدی ؟ ۱۲م

[3] د[4] کما فی العینی (ج ۹ ص ۱۰۸) ۱۲م

[5] المغنی لابن قدامۃ (ج ۳ ص ۶۸) باب صدقۃ الفطر ___ مسئلۃ: قال وان قدمھا قبل ذلک بیوم أو یومین أجزاہ وفیہ: وقال بعض اصحابنا (أی الحنابلۃ) یجوز تعجیلہا من بعد نصف الشھر ___ ۱۲ مرتب

[6] کما فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۴) نقلاً عن شرح المھذب ۱۲م

[7] کما فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۴) نقلاً عن شرح المھذب (ج ۶ ص ۳۲۸) ۱۲م

[8] راجع للتفصیل المعارف للبنوریؒ (ج ۵ ص ۳۱۴) ۱۲م

دلالت کرتی ہیں ــــ مثلاً بخاری[1] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت " قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود الناس، وکان أجود ما یکون فی رمضان الخ " نیز امام بیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت[2] نقل کی ہے جس میں ارشاد ہے " من تقرب فیہ (أی رمضان) بخصلۃ من الخیر کان کمن أدّی فریضۃ فیما سواہ ومن أدّی فریضۃ فیہ کان کمن أدّی سبعین فریضۃ فیما سواہ الخ " ــــ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ فِی تَعْجِیْلِ الزَّکَاۃِ

ان العباسؓ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تعجیل صدقتہ قبل أن تحلّ[3] فرخص لہ فی ذلک " نصاب مکمل ہونے سے پہلے اگر زکوٰۃ ادا کرے تو بالاتفاق ادائیگی درست نہ ہوگی، اور اس انفاق کی حیثیت صدقۂ نافلہ کی سی ہوجائے گی، اور اگر نصاب مکمل ہونے کے بعد حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کی جائے تو ایسی صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک نصاب کے مکمل ہونے کے بعد اور حولان حول سے پہلے ادائیگی درست ہے[4] لیکن سفیان ثوریؒ اور امام مالکؒ[5] کے نزدیک ادائیگی درست نہیں۔

امام مالکؒ نے غالباً حولان حول کو نماز کے وقت پر قیاس کیا ہے[6] کہ جس طرح دخول وقت

---

[1] (ج ۱ ص ۳) کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

[2] المعارف للبنوریؒ (ج ۵ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) ۱۲ م

[3] حلّ حلولاً (ن ـ ض) علیہ أمر اللہ: واجب ہونا ۱۲ م

[4] عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ: وَفِی الرِّقَابِ وَالْغَارِمِیْنَ وفی سَبِیْلِ اللہِ ۱۲ م

[5] کما ذکرہ ابوعبید فی " الاموال " وہو المذکور فی " قواعد " ابن رشد وہو الاصح ــ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۶) لکن نقل العینیؒ: قال ابن المنذر: وکرہ مالک واللیث بن سعد تعجیلہا قبل وقتہا ــــ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۴۷) ۱۲ مرتب

[6] نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں " من زکّی قبل الوقت أعاد کالصلوٰۃ ــ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ: وفی الرقاب الخ ۱۲ م

سے پہلے نماز درست نہیں اسی طرح حولان حول سے پہلے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال حضرت علیؓ کی احادیث باب سے ہے ــــ پہلی روایت اوپر ذکر کی جاچکی ہے، دوسری روایت یہ ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لعمر: إنا قد أخذنا زکوۃ العباس عام الأول للعام" ــــ یعنی حضرت عباسؓ کی اس سال کی زکوٰۃ ہم نے پہلے ہی سال وصول کرلی تھی۔

جمہور کی جانب سے امام مالکؒ کے قیاس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ وقت نماز کے لئے سبب وجوب[1] ہے جبکہ حولانِ حول زکوٰۃ کے لئے شرطِ اداء ہے نہ کہ سببِ[2] وجوب، لہٰذا حولان حول کو وقتِ صلوٰۃ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ[ع] مَاجَاءَ فِی النَّهْیِ عَنِ الْمَسْأَلَةِ

عن ابی ھریرۃ قال، سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لأن یغدو أحدکم فیحتطب علی ظھرہ فیتصدق منه ویستغنی به عن الناس خیر له من أن یسأل رجلاً أعطاہ أو منعه ذلك" مسئلۃ الباب سے متعلق ضروری کلام "باب من تحل له الزکوٰۃ" کے تحت گزر چکا ہے۔

فإن الید العلیا خیر من الید السفلی" ید علیا اور ید سُفلیٰ سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں[3]:

(۱) ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سُفلیٰ سے مراد ید سائلہ ہے۔

(۲) ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سُفلیٰ سے مراد ید آخذہ ہے۔

(۳) ید علیا سے مراد یدُ اللہ ہے اور ید سُفلیٰ سے مراد ید سائل ہے۔

---

[1] لہٰذا سبب وجوب سے پہلے نہ وجوب ہوگا اور نہ ہی ادا کرنے کی صورت میں (آئندہ کے اعتبار سے) فریضہ ساقط ہوگا ۱۲م

[2] بلکہ زکوٰۃ کا سببِ وجوب وجودِ نصاب ہے لہٰذا اس کے پائے جانے سے نفس وجوب پایا جائے گا اور زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہوگی ۱۲م

[3] تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۴ تا ص ۲۹۶) باب لا صدقۃ الا عن ظہر غنی ــــ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۵ تا ص ۲۳۷) باب لا صدقۃ الا عن ظہر غنی ۱۲م

[ع] شرح باب از مرتب ۱۲

(۴) یدِ علیا سے مراد یدِ متعفف ہے (فنعلم أن السفلیٰ هي غير المتعففة)

(۵) یدِ علیا سے مراد یدِ آخذہ ہے اور یدِ سفلیٰ سے مراد یدِ مانعہ ہے ۔

(۶) ید سے مراد نعمت ہے ، اور مطلب یہ ہے کہ عطیۂ کثیرہ عطیۂ قلیلہ کے مقابلہ میں بہتر ہے ، گویا صدقات وخیرات کی ترغیب مقصود ہے ۔

(۷) علیا سے مراد یدِ معطیہ ہے اور سفلیٰ سے مراد یدِ مانعہ ۔

ان تمام اقوال میں سے پہلا قول راجح[1] ہے یعنی علیا سے مراد یدِ منفقہ اور سفلیٰ سے مراد یدِ سائلہ ہے ۔

وابدأ بمن تعول » یعنی انفاق کی ابتداء اپنے اہل وعیال اور اقرباء سے ہونی چاہئے اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ دو اجروں کا مستحق ہوگا ایک اجرِ انفاق اور ایک اجرِ صلہ رحمی ۔ کما قال علیه الصلاة والسلام : لها[2] أجران أجر القرابة وأجر الصدقة »

قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : إن المسألة كدّ[3] يكدّ بها الرجل وجهه إلا أن يسأل الرجل سلطاناً أو في أمر لابدّ منه » مطلب یہ کہ سوال کرنے سے آدمی کی عزت اور چہرے کی وجاہت جاتی رہتی ہے لہٰذا سوال نہ کرنا چاہئے ۔ البتہ سلطان سے سوال کرنے کی اجازت ہے اگرچہ سائل مالدار ہی کیوں نہ ہو ، وجہ یہ ہے کہ سلطان کو بیت المال پر اختیار حاصل ہوتا ہے اور بیت المال کے اموال پر تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی سلطان سے سوال کرکے بیت المال سے اپنا حق وصول کرسکتا ہے ۔

پھر " أو في أمر لابد منه " کا مطلب یہ ہے کہ حاجتِ شدیدہ کے وقت غیر سلطان سے بھی سوال درست ہے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هذا آخر كلمة في هذا الباب

وبه ينتهي شرح أبواب الزكاة بعون الله تعالى ولطفه وكرمه ، ونبدأ في شرح أبواب الصوم إن شاء الله تعالى ـــــ وذلك ليلة الاثنين ثالث ذي الحجة سنة ١٤٠٢ھ

والحمد لله أولاً وآخراً

---

[1] كما اختاره الحافظ في الفتح (ج ٣ ص ٢٣٦ ، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنىً) والعمدة (ج ٨ ص ٢٩٤ و ص ٢٩٥ ، باب لا صدقة الخ) ۱۲ مرتب

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزكوة على الزوج والأيتام في الحجر ۱۲ م

[3] كدّ يكدّ كدّاً (نصر) : کام میں محنت کرنا ، روزی طلب کرنا ، انگلی سے اشارہ کرنا ، مانگنے میں اصرار کرنا ـــ كدّ الرجل : تھکانا ـــ كدّ الرأس : سر میں کنگھی کرنا یا خوب کھجلانا ـــ كدّ الشئ : ہاتھ سے چھین لینا ـــ لیکن حدیث میں اس مقام پر " يكدّ بها الرجل وجهه " سے سوال کی ذلت کی وجہ سے چہرہ کی رونق اور عزت کا ختم ہونا مراد ہے ـــ چنانچہ " نہایۃ " لابن الاثیر میں ہے " أراد بالوجه ماءه ورونقه " (ج ۴ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

ابوابُ الصَّوم[1]

عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صیام رمضان کی فرضیت ہجرت کے دوسرے سال ہوئی[2]، اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام عاشوراء اور ایامِ بِیض[3] کے روزے رکھتے تھے ـــــ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے یا نہیں ؟ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے جبکہ شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ صیام رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض نہ تھا ، بلکہ عاشوراء وغیرہ کے روزے پہلے بھی سنت تھے اور اب بھی سنت ہیں ۔

---

[1] الصوم لغۃً : الإمساک مطلقاً أی علی أیّ شیٔ کان فی أیّ وقت کان ـــــ وشرعاً : الامساک عن المفطرات (الأکل والشرب والجماع) حقیقۃً أو حکماً (فإن أکل أو شرب أو جامع ناسیاً لم یفطر لأنہ ممسک حکماً وإن کان غیر ممسک حقیقۃً) فی وقت مخصوص (وہو من طلوع الفجر إلی الغروب) بنیّۃ (وہو أن یکون علی قصد التقرب) من أہلہا (وہو أن یکون مسلماً عاقلاً طاہراً من الحیض والنفاس) ـــــ کذا فی " اللباب " (ج ۱ ص ۱۶۲ وص ۱۶۵) و "الجوہرۃ" (ج ۱ ص ۱۶۶) بإیضاح من المرتب

[2] وفرض صوم رمضان لعشر شعبان لسنتین ونصف بعد الہجرۃ ، کما ذکرہ ابن جریر فی تاریخہ وابن کثیر فی "البدایۃ والنہایۃ" (ج ۳ ص ۲۵۴ وص ۳۴۷) ـ وفی السنۃ الثانیۃ وقع تحویل القبلۃ قبل الصیام وفیہا زکوٰۃ الفطر ونصب الصدقات کما یقولہ ابن کثیر وغیرہ ـــــ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱) ۱۲ مرتب

[3] قمری مہینے کی تیرھویں چودھویں اور پندرھویں تاریخ ـ اسی طرح " اللیالی البیض " انہی دنوں کی راتوں کو کہا جاتا ہے ۱۲ مرتب

حنفیہ کے قول کی تائید ابوداؤد کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عاشوراء کے روزے کی قضا کا حکم دیا اور قضا فرض وواجب ہی کی ہوتی ہے۔

لہ (ج ۱ ص ۳۳۲)، باب فی فضل صومہ (أی عاشوراء) ـــ عن عبد الرحمٰن بن مسلمة عن عمہ أن أسلم أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال (أی النبی صلی اللہ علیہ وسلم): صمتم یومکم ھذا؟ (أی عاشوراء) قالوا: لا، قال: فأتموا بقیة یومکم واقضوہ ـــ قال ابوداؤد: یعنی یوم عاشوراء ـــ نیز بخاری میں حضرت سلمۃ ابن الأکوع رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "قال أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً من أسلم أن أذّن فی الناس أن من کان أکل فلیصم بقیة یومہ ومن لم یکن أکل فلیصم فإن الیوم یوم عاشوراء (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) باب صیام یوم عاشوراء۔

نیز مسلم میں حضرت ربیع بنت معوذ بن عفراء کی روایت ہے "قالت أرسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غداة عاشوراء إلی قری الأنصار التی حول المدینة من کان أصبح صائماً فلیتم صومہ ومن کان أصبح مفطراً فلیتم بقیة یومہ فکنا بعد ذلک نصومہ ونصوم صبیاننا الصغار منہم إن شاء اللہ۔ (ج ۱ ص ۳۶۰) باب صوم یوم عاشوراء۔

نیز بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے "قالت: کان یوم عاشوراء تصومہ قریش فی الجاہلیة وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصومہ فی الجاہلیة، فلما قدم المدینة صامہ وأمر بصیامہ فلما فرض رمضان ترک یوم عاشوراء فمن شاء صامہ ومن شاء ترکہ ـــ (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء۔

نیز مسند احمد میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "وأما أحوال الصیام فإن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینة فجعل یصوم من کل شہر ثلاثة أیام وقال یزید (أحد رواة ہذا الحدیث) فصام سبعة عشر شہراً من ربیع الأول إلی رمضان من کل شہر ثلاثة أیام وصام یوم عاشوراء ثم إن اللہ عزوجل فرض علیہ الصیام فأنزل اللہ عزوجل: یا أیہا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام الخ (ج ۵ ص ۲۴۶) حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ۔

روایت مذکورہ کے بارے میں اگرچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: "ہذا مرسل عبد الرحمٰن لم یدرک معاذ بن جبل۔" بیہقی (ج ۴ ص ۲۰۰) باب ما قیل فی بدء الصیام الخ ـــ لیکن مرسل حنفیہ کے ہاں مقبول ہے۔

نیز ابن ملحان قیسی اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا أن نصوم البیض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۲) باب فی صوم الثلاث من کل شہر۔

یہ تمام احادیث صیام رمضان کی فرضیت سے قبل عاشوراء اور ایام بیض کے روزوں کی فرضیت پر دال ہیں ـــ جانبین کے دلائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے (۱) معارف السنن (ج ۶ ص ۱ و ۲) ـ (۲) فتح الباری (ج ۴ ص ۸۷)، باب وجوب صوم رمضان ـــ (۳) تہذیب ابن القیم الجوزی فی ذیل "المختصر" للمنذری و "المعالم" للخطابی (ج ۳ ص ۳۲۵ تا ص ۳۲۹) باب فی فضل صومہ (رقم ۲۳۳۷) ۱۲ رشید اشرف سیفی

پھر چونکہ صوم رمضان کی فرضیت کے بعد صوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہو اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلاف کا کوئی ثمرہ ظاہر نہ ہوگا ۔ واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ فِی فَضْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ

رمضان کی وجہ تسمیہ رمضان کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں ___ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ "رمْض" سے مشتق ہے جس کے معنی شدید تپش اور گرمی کے ہیں ۔ اور جس سال اس مہینہ کا یہ نام رکھا گیا اس سال چونکہ یہ مہینہ شدید گرمی میں آیا تھا اس لئے اس کا نام رمضان رکھ دیا گیا ۔[1]

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے "لأنہ یرمض الذنوب" أی یحرقہا[2]

پھر بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ "رمضان" باری تعالیٰ کے اسماء گرامی میں سے ایک نام ہے[3]، لہذا "شہر رمضان" کے معنی ہیں "شہر اللہ" اس لئے یہ نام "شہر" کی اضافت کے بغیر استعمال نہیں ہوتا[4]۔

---

[1] رَمِضَ یرمض رَمَضًا (سمع) النہار: دن کا سخت گرم ہونا ___ الشمس: ریت وغیرہ پر سخت دھوپ پڑنا ___ الرَّجُلُ: گرم زمین سے پاؤں جلنا ___ الطائر: پیاس کی تیزی سے پرندہ کے جوف کا گرم ہونا ___ عینہ: گرم ہو کر جل اٹھنا ۱۲ م

[2] لیکن علامہ شبیر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہٗ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ تسمیہ ضعیف ہے "لأن التسمیۃ بہ ثابتۃ قبل الشرع الذی عرف منہ انہ یرمض الذنوب ___ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان ۔

صاحب کشاف لکھتے ہیں کہ رمضان کے اصل معنی ہیں سخت گرمی میں جلنا اور تکلیف برداشت کرنا اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس مہینے میں روزے رکھنے ہوتے ہیں اور بھوک کی گرمی برداشت کرنی ہوتی ہے جو ایک عبادت قدیمہ تھی ___ قاموس القرآن (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

[3] قال القاریؒ: ورمضان وإن صح أنہ من اسماء اللہ تعالیٰ فغیر مشتق أو راجع إلی معنی الغافر أی یمحو الذنوب و یمحقہا ___ کذا فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) ۱۲ سیفی

[4] اس بارے میں اختلاف ہے کہ لفظ رمضان کو بغیر لفظ "شہر" کے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

فی ہذہ المسألۃ ثلاثۃ مذاہب:

قالت طائفۃ: لا یقال رمضان علی انفرادہ بحال وإنما یقال: شہر رمضان۔ ہذا قول اصحاب مالکؒ، [illegible]

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور اس بارے میں اہل لغت نے یہ کلیہ بیان کیا ہے کہ جو مہینے حرف راء سے شروع ہوتے ہیں یعنی رمضان، ربیعین اور رجب

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ)

وزعم ہؤلاء أن رمضان اسم من اسماء اللہ تعالیٰ فلا یطلق علی غیرہ إلا بقید ۔

وقال أکثر اصحابنا وابن الباقلانی : إن کان ہناک قرینۃ تصرفہ إلی الشہر فلا کراہۃ وإلا فیکرہ ، قالوا : فیقال : صمنا رمضان ، وقمنا رمضان ، ورمضان أفضل الأشہر ، ویندب طلب لیلۃ القدر فی أواخر رمضان وأشباہ ذلک ، ولا کراہۃ فی ہذہ کلہا ، وإنما یکرہ أن یقال : جاء رمضان ، ودخل رمضان ، وحضر رمضان ، وأحب رمضان ونحو ذلک ۔

والمذہب الثالث : مذہب البخاری والمحققین انہ لا کراہۃ فی إطلاق رمضان بقرینۃ وبغیر قرینۃ ، وہذا المذہب ہو الصواب والمذہبان الأولان فاسدان لان الکراہۃ إنما تثبت بنہی الشرع ولم یثبت فیہ نہی ـــــ وقولہم : إنہ اسم من أسماء اللہ تعالیٰ لیس بصحیح ، ولم یصح فیہ شیئ وإن کان قد جاء فیہ أثر ضعیف ، وأسماء اللہ تعالیٰ توقیفیۃ لا تطلق إلا بدلیل صحیح ولو ثبت أنہ اسم لم یلزم منہ کراہتہ ـــ وہذا الحدیث المذکور فی الباب (عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال : إذا جاء" رمضان "فتحت ابواب الجنۃ الخ) صریح فی الرد علی المذہبین ، ولہذا الحدیث نظائر کثیرۃ کذا فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۶) کتاب الصیام ، باب فضل شہر رمضان ۔

جو حضرات لفظ "شہر" کے بغیر لفظ "رمضان" کا استعمال جائز قرار نہیں دیتے ان کا استدلال "الکامل" لابن عدی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا تقولوا رمضان ، إن رمضان اسم من أسماء اللہ تعالیٰ ولکن قولوا : شہر رمضان "؛ لیکن یہ روایت ضعیف ہے ، دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۹۶) باب ہل یقال رمضان أو شہر رمضان ومن رأی کلہ واسعاً ـــ اور عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۶۵) باب ہل یقال الخ) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ وعافاہ

ـــــــ حاشیہ صفحہ ہذا ـــــــ

[۱] وذکر الشہر مع رجب قول الصلاح الصفدی ومن تبعہ ولیس ذلک عند عامۃ اہل اللغۃ والادباء ، وبعضہم :

إن حادی عشرین شہر جمادی ÷ فی کلام الشہود لحن قبیح
ذکروا الشہر وہو مع رمضان ÷ والربیعین غیر ذا لم یبیحوا

کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳)

وقال بعضہم :

ولا تضف شہراً إلی اسم شہر ÷ إلا لما أولہ الراء فادر

(بقیہ حاشیہ در صفحہ آئندہ)

ان کو لفظ "شہر" کا مضاف الیہ بنا کر استعمال کیا جاتا ہے اور باقی مہینوں میں اس کی پابندی نہیں کی جاتی[1]

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا کان اوّل لیلۃ من شہر رمضان صفّدت[2] الشیاطین ومردۃ[3] الجن الخ" بعض علماء نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے یعنی شیاطین وغیرہ کو آزاد نہیں رہنے دیا جاتا اور ان کو بند کر دیا جاتا ہے چنانچہ ابن منیرؒ اور قاضی عیاضؒ اسی کے قائل ہیں۔

جبکہ علامہ تورپشتیؒ وغیرہ نے اس کو نزولِ رحمت سے کنایہ قرار دیا ہے[4] اور حدیث باب کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس مہینے میں نیکی پر اجر و ثواب زیادہ ملتا ہے، گناہ معاف کئے جاتے ہیں اور خطاؤں سے درگذر کیا جاتا اور شیاطین کا اثر کم ہو جاتا ہے۔

واستثنِ منہا رجبًا فیمتنع ۔۔۔۔۔ لأنہ فیما رووہ ما سمع

روح المعانی (ج ۲ جزء ۲ ص ۶۰ سورۂ بقرہ رقم الآیۃ ۱۸۵)

وہذا (ای استثناء "رجب") ہو الصحیح لأن ذکر الشہر مع الربیعین فرقًا بین الشہر والموسم کما ذکرہ بعض أئمۃ اللغۃ، وذکرہ مع رمضان لتوہم أنہ اسم من أسماء ہ تعالیٰ، ولا یوجد فی "رجب" أحد من ہذین الوجہین ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ہذا

[1] جس کی تفصیل یہ ہے کہ اکثر حضرات نے تو غیر ذوات الراء اسماء شہور کے ساتھ لفظ "شہر" کے استعمال کو بالکل ممنوع قرار دیا ہے اور بعض (مثلاً سیبویہ وغیرہ) نے ان کے ساتھ بھی لفظ "شہر" کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے، بہرحال رجب اور غیر ذوات الراء میں افصح و اشہر یہی ہے کہ ان کے ساتھ لفظ "شہر" کا استعمال نہ کیا جائے، واللہ اعلم ۔۔۔۔۔ تفصیل کے دیکھئے

(۱) الروض الانف مع السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب المبعث، فصل فی ذکر الشہر مضافا الی رمضان۔

(۲) عمدۃ القاریؒ (ج ۱۰ ص ۲۶۵) باب ہل یقال رمضان أو شہر رمضان الخ

(۳) روح المعانی (ج ۲ جزء ۲ ص ۶۰ رقم الآیۃ ۱۸۵)

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان ۔ ۱۲ ر - ا - س

[2] صفد تصفیدًا: قید کرنا، ہتھکڑی لگانا ۱۲ م

[3] یہ "مارد" کی جمع ہے بمعنی سرکش ۱۲ م

[4] علامہ تورپشتیؒ نے اپنی بات کی تائید میں مسلم کی روایت کو پیش کیا ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

علامہ قرطبیؒ نے ان دونوں اقوال میں سے پہلے قول کو ترجیح دی ہے ___ لیکن یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب شیاطین کو بند کردیا جاتا ہے تو اس مہینہ میں لوگوں سے معاصی و ذنوب کا صدور کیونکر ہوتا ہے جبکہ آپ کے بیان کردہ مطلب کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس مہینہ میں کوئی شخص بھی کسی بھی گناہ کا مرتکب نہ ہو؟

علامہ قرطبیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ معاصی و ذنوب کا سبب صرف شیاطین اور سرکش جنّات ہی نہیں ہوتے بلکہ گناہوں کے اور بھی اسباب ہوتے ہیں مثلاً نفس کا بہکاوا، شیاطین انسیہ کی صحبت، عادات قبیحہ اور اپنی ذاتی خباثت، لہٰذا شیاطینِ جنّیہ کے بند کئے جانے سے معاصی اور ان کے اسباب کم تو ہو سکتے ہیں بالکل ختم نہیں ہو سکتے۔

اس کے علاوہ چونکہ گیارہ مہینے شیاطین انسانوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اس لئے ماہِ مبارک میں ان کے بند ہونے کے باوجود ان کی صحبت کا اثر باقی رہتا ہے اگرچہ کم ہو جاتا ہے جس طرح گرم لوہا آگ سے نکالے جانے کے بعد بھی کافی دیر تک گرم رہتا ہے، اگرچہ اس کی حرارت بھی بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے واللہ اعلم۔ (بزیادات من المرتب)

بَابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ[2]

عن صلة بن زفر قال: كنا عند عمار بن ياسر فأتي بشاة مصلية، فقال: كلوا، فتنحى بعض القوم، فقال: إني صائم، فقال عمار بن ياسر: من صام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) إذا كان رمضان فتحت أبواب الرحمة الخ (ج ۱ ص ۳۴۶) كتاب الصيام، باب فضل شهر رمضان

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس روایت سے ان کی تائید مشکل ہے اس لئے کہ "صفدت الشياطين" کے مضمون کو اسی روایت میں آگے "سلسلت الشياطين" کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا جا رہا ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴ و ۵) ۱۲ م

[2] هو (أي الشك) استواء طرفي الإدراك من النفي والإثبات، وموجبه هنا أن يغم الهلال ليلة الثلاثين من شعبان فيشك في اليوم الثلاثين أمن رمضان هو أو من شعبان؟ أو يغم من رجب هلال شعبان فأكملت عدته ولم يرَ هلال رمضان فيقع الشك في الثلاثين من شعبان أهو الثلاثون أو الحادي والثلاثون كذا في فتح القدير، وراجعه للتفصيل (ج ۲ ص ۵۴، كتاب الصوم) ۱۲ مرتب

اليوم الذى شك فيه فقد عصى أبا القاسم ﷺ

یوم الشک سے مراد تیس[1] شعبان ہے اس دن میں اگر کوئی شخص اس خیال سے روزہ رکھے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور ہمیں چاند نظر نہ آیا ہو تو اس نیت سے روزہ رکھنا باتفاق ائمہ مکروہ تحریمی ہے[2] اور حدیثِ باب کا محمل حنفیہ کے نزدیک یہی ہے، پھر اگر کوئی شخص کسی خاص دن نفلی روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہی دن اتفاق سے یوم الشک ہو تو اس کے لئے بنیتِ نفل روزہ رکھنا

---

[1] چنانچہ صاحبِ شرح وقایہ نے لیلۃ الشک کی تعیین "لیلۃ الثلاثین من شعبان" سے کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴۴، کتاب الصوم)

نیز صاحبِ عنایہ فرماتے ہیں "یوم الشک ہو الیوم الأخیر من شعبان الذی یحتمل أن یکون آخر شعبان أو أول رمضان ــــ عنایہ بہامش فتح القدیر (ج ۲ ص ۵۳) کتاب الصوم۔

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "ویوم الشک ہو الیوم الذی یتحدث الناس فیہ برؤیۃ الہلال ولم تثبت رؤیتہ أو شہد واحد فردت شہادتہ أو شاہدان فاسقان ردت شہادتہما۔ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۷۹) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الہلال فصوموا وإذا رأیتموہ فأفطروا۔ (لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس کی تردید کی ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۵۴، کتاب الصوم)

پھر بعض حضرات نے یوم الشک کا مصداق شعبان کی انتیسویں تاریخ کو قرار دیا ہے جس کی شب میں چاند بادل وغیرہ کی وجہ سے دکھائی نہ دیا ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود اگر چاند نظر نہ آیا تو اسے یوم الشک نہ سمجھا جائے گا۔ کما نقل فی معارف السنن (ج ۶ ص ۹)۔

اس کے برعکس علامہ ابن تیمیہؒ اس بات کے مدعی ہیں کہ یوم الشک شعبان کی وہ تیسویں تاریخ ہے جس کا چاند مطلع صاف ہونے کے باوجود نظر نہ آیا ہو، ان کے نزدیک اگر مطلع ابر آلود ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آیا تو ایسا دن یوم الشک کا مصداق نہ بنے گا، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰)۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف

[2] وفیہ خلاف أبی ہریرۃؓ وعمرؓ ومعاویۃؓ وعائشۃؓ وأسماءؓ۔

ثم إنہ من رمضان یجزیہ وہو قول الأوزاعیؒ والثوریؒ ووجہ للشافعیۃ (یعنی اگر یوم الشک میں احتیاطاً روزہ رکھ لیا تو اگرچہ جائز نہیں تب بھی اگر بعد میں اس دن کا یکم رمضان ہونا ثابت ہو گیا تو امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک اس کا وہ روزہ رمضان کے پہلے فرض روزہ کی حیثیت سے ادا ہو جائے گا) وعند الشافعیؒ وأحمدؒ لا یجزیہ إلا إذا أخبرہ بہ من یثق بہ من عبد أو امرأۃ۔ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۷۹ و ص ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا

باتفاق جائز ہے[1]۔ اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں بنیّتِ نفل روزہ رکھنا چاہے تو ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک یہ مطلقاً ناجائز ہے[2]، حنفیہ کے نزدیک عوام کے لئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے[3]۔ ائمۂ ثلاثہ پچھلے باب (باب ماجاء لا تتقدموا الشهر بصوم) میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثِ مرفوع "لا تقدموا الشهر بيوم ولا بيومين إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم الخ" سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں نہی مطلق ہے اور عوام وخواص کی کوئی تفریق نہیں[4]۔

---

[1] چنانچہ امام ترمذیؒ پچھلے باب (باب ما جاء لا تتقدموا الشہر بصوم) کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثِ مرفوع "لا تقدموا الشہر بیوم ولا بیومین إلا أن یوافق ذلک صوماً کان یصومہ احدکم الخ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "والعمل علی ہذا عند اہل العلم کرہوا أن یتعجل الرجل بصیام قبل دخول شہر رمضان لمعنی رمضان وإن کان رجل یصوم صوماً فوافق صیامہ ذلک فلا بأس بہ عندہم (ج ۱ ص ۱۱۵) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیثِ باب کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "والعمل علی ہذا عند أکثر اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن بعدہم من التابعین وبہ یقول سفیان الثوریؒ ومالک بن انسؒ وعبد اللہ بن المبارکؒ والشافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ کرہوا أن یصوم الرجل الیوم الذی یشک فیہ" ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۶)

لیکن علامہ عینیؒ صوم یوم الشک کی صورتیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "والثالث أن ینوی التطوع وہو غیر مکروہ عندنا وبہ قال مالکؒ وفی "الأشراف" حکی عن مالکؒ جواز النفل فیہ عن اہل العلم (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے) وہو قول الأوزاعی واللیث وابن مسلمۃ واحمد واسحاق (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ، لیثؒ، ابن مسلمہؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاق کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ جبکہ امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ وغیرہ کا قول اس کے برعکس نقل کیا ہے) واللہ اعلم۔ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الہلال فصوموا الخ ۱۲ مرتب

[3] وفی جوامع الفقہ: لا یکرہ صوم یوم الشک بنیۃ التطوع والأفضل فی حق الخواص صومہ بنیۃ التطوع بنفسہ خاصتہ وہو مروی عن أبی یوسفؒ، وفی حق العوام التلوم (الانتظار، أی یمسک) إلی أن یقرب الزوال، وفی المحیط "إلی وقت الزوال" فان ظہر أنہ من رمضان نوی الصوم وإلا أفطر کذا فی العمدۃ (ج ۱۰ ص ۲۸۰) ۱۲ رشید اشرف سیفی

[4] اور یہاں تک "إلا أن یوافق ذلک صوماً کان یصومہ أحدکم" کی تفریق کا تعلق ہے اس کے ائمۂ ثلاثہ بھی قائل ہیں، چنانچہ اسی باب میں پیچھے بیان کیا جاچکا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن یوم الشک میں آجائے تو ایسے شخص کے لئے یوم الشک میں روزہ رکھنا ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک بھی جائز ہے ۱۲ م

حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس نہی کی علت رمضان کا شک ہے یہی وجہ ہے کہ جو شخص پہلے سے کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن یوم الشک میں آجائے اُسے حدیثِ باب میں روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ وہاں پر رمضان کے شک کا کوئی احتمال نہیں اسی پر خواص کو بھی قیاس کیا جائے گا جو اپنے علم و فقہ کی بنا پر شکوک و وساوس میں نہیں پڑیں گے بلکہ خالص نیت نفل سے روزہ رکھیں گے البتہ عوام چونکہ ان وساوس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے اس لئے اُنہیں روزہ رکھنے سے منع کیا جائے گا[1] واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ اَنَّ الصَّوْمَ لِرُؤْيَةِ الْهِلَالِ وَالْاِفْطَارَ لَهٗ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تصوموا قبل رمضان، صوموا لرؤیتہ وأفطروا لرؤیتہ: اس حدیث نے یہ صراحت فرما دی ہے کہ ثبوت "شہر" کا مدار ہلال کی رویت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر، لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ محض حسابات کے ذریعہ چاند کے افق پر ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کر کے ثبوتِ شہر نہیں ہو سکتا اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں

---

[1] صوم یوم الشک کی چند اور صورتیں بھی علامہ عینیؒ نے بیان کی ہیں:

(۱) أن ینوی عن واجب آخر کقضاء رمضان والنذر أو الکفارة وھو مکروہ أیضاً إلا أن کراھتہ خفیفة وإن ظھر أنہ من شعبان قیل یکون نفلاً وقیل یجزیہ عن الذی نواہ من الواجب وھو الأصح وفی المحیط وھو الصحیح ۔

(۲) أن یضجع (بأن یتردد) فی أصل النیة بأن ینوی أن یصوم غداً إن کان من رمضان ولا یصوم إن کان من شعبان وفی ھذا الوجہ لا یصیر صائماً ۔

(۳) أن یضجع فی وصف النیة بأن ینوی إن کان غداً من رمضان یصوم عنہ وإن کان من شعبان فعن واجب آخر فھو مکروہ ۔

(۴) أن ینوی عن رمضان إن کان غداً منہ وعن التطوع إن کان من شعبان، یکرہ ۔

کذا فی العمدة (ج ۱۰ ص ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الھلال فصوموا الخ

وراجع للتفصیل فتح الملھم (ج ۳ ص ۱۰۷ و ص ۱۰۸) باب وجوب صوم رمضان لرؤیة الھلال ۔۔۔ و اوجز المسالک (ج ۳ ص ۸۳ و ص ۸۴) صیام الیوم الذی یشک فیہ ۔۔۔ ۱۲ رشید اشرف

÷ ÷ ÷

ارشاد ہے " فان غم علیکم فاقدروالہ " جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بادل وغیرہ

۱؎ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم الہلال فصوموا الخ ـــــ فی حدیث ابن عمرؓ پوری روایت اس طرح مروی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر رمضان فقال : لا تصوموا حتی تروا الہلال ولا تفطروا حتی تروہ فان غم علیکم فاقدروا لہ " ـــ یعنی روزہ اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھ لو اور اسی طرح عید کے لئے افطار بھی اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ چاند نہ دیکھ لو ، اور اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو حساب لگالو .

حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک روایت اس طرح مروی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال : الشہر تسع وعشرون لیلۃ فلا تصوموا حتی تروہ فان غم علیکم فاکملوا العدۃ ثلاثین " ـ صحیح بخاری ، حوالۂ بالا .

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہٗ نے اپنے رسالہ " رؤیت ہلال " (ص ۱۵) " مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں رؤیت و شہود کا ہے " میں ان دونوں حدیثوں کو ذکر کرنے کے بعد اس موضوع پر نفیس بحث کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

" یہ دونوں حدیثیں حدیث کی دوسری سب مستند کتابوں میں بھی موجود ہیں جن پر کسی محدث نے کلام نہیں کیا ۔ اور دونوں میں روزہ رکھنے اور عید کرنے کا مدار چاند کی رؤیت پر رکھا ہے ۔ لفظ رؤیت عربی زبان کا مشہور لفظ ہے جس کے معنی کسی چیز کو آنکھوں سے دیکھنے کے ہیں ۔ اس کے سوا اگر کسی دوسرے معنی میں لیا جائے تو وہ حقیقت نہیں مجاز ہے ۔ اس لئے حاصل اس ارشاد نبوی کا یہ ہوا کہ تمام احکام شرعیہ جو چاند کے ہونے یا نہ ہونے سے متعلق ہیں ان میں چاند کا ہونا یہ ہے کہ عام آنکھوں سے نظر آئے ۔ معلوم ہوا کہ مدار احکام چاند کا افق پر وجود نہیں بلکہ رؤیت ہے ۔ اگر چاند افق پر موجود ہو مگر کسی وجہ سے قابل رؤیت نہ ہو تو احکام شرعیہ میں اس وجود کا اعتبار نہ کیا جائے گا ۔

حدیث کے اس مفہوم کو اسی حدیث کے آخری جملہ نے اور زیادہ واضح کر دیا جس میں یہ ارشاد ہے کہ اگر چاند تم سے مستور اور چھپا ہوا رہے ، یعنی تمہاری آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں تو پھر تم اس کے مکلف نہیں کہ ریاضی کے حسابات سے چاند کا وجود اور پیدائش معلوم کرو اور اس پر عمل کرو ، یا آلات رصدیہ اور دور بینوں کے ذریعہ اس کا وجود دیکھو ، بلکہ فرمایا " فان غم علیکم فاکملوا العدۃ ثلاثین " یعنی اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو تیس دن پورے کر کے مہینہ ختم سمجھو ۔ اس میں لفظ " غم " خاص طور سے قابل نظر ہے ، اس لفظ کے لغوی معنی عربی محاورہ کے اعتبار سے بحوالہ قاموس و شرح قاموس یہ ہیں :-

کے حائل ہونے کی بنا پر چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کرنا ضروری ہیں، اس کے علاوہ حدیث

[illegible]

غم الهلال على الناس غمًّا إذا حال دون الهلال غيم رقيق او غيره فلم يُرَ.	"لفظ غم الہلال علی الناس اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ ہلال کے درمیان کوئی بادل یا دوسری چیز حائل ہو جائے اور چاند دیکھا نہ جاسکے"
(تاج العروس شرح قاموس)	

جس سے معلوم ہوا کہ چاند کا وجود خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تسلیم کر کے یہ حکم دیا ہے کیونکہ مستور ہو جانے کیلئے موجود ہونا لازمی ہے، جو چیز موجود ہی نہیں اس کو معدوم کہا جاتا ہے، محاورات میں اس کو مستور نہیں بولتے، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ چاند کے مستور ہو جانے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، ان میں سے کوئی بھی سبب پیش آئے بہر حال جب نگاہوں سے مستور ہو گیا اور دیکھا نہ جاسکا تو حکم شرعی یہ ہے کہ روزہ عید وغیرہ میں اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے جس میں مذکور ہے کہ کچھ صحابۂ کرام عمرہ کیلئے نکلے، راستہ میں چاند پر نظر پڑی تو چاند کا سائز بڑا اور روشن دیکھ کر آپس میں گفتگو ہوئی، بعض نے کہا کہ یہ دو رات کا چاند ہے، بعض نے کہا تین رات کا، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ان لوگوں سے پوچھا کہ تم نے اس کو اول کس رات میں دیکھا، بتلایا گیا کہ فلاں شب میں رؤیت ہوئی تھی، ابن عباسؓ نے فرمایا:

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم مده للرؤية فهو لليلة رأيتموه.	یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو رؤیت کی طرف منسوب فرمایا ہے اس لئے اس رات کا چاند سمجھا جائیگا جس میں اس کی رؤیت ہوئی ہے۔
(صحیح مسلم ج۱ ص ۳۴۸ باب بیان ان لکل بلد رؤیتہم وانہم اذا راوا الہلال ببلدۃ یثبت حکمہ لما بعد عنہم)	

اس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ یہاں مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں بلکہ اس کے عام نگاہوں کیلئے قابل رؤیت ہونے کا ہے اور دوربین کے ذریعہ شمسی شعاعوں سے مستور چاند کو دیکھ لینا یا بذریعہ ہوائی جہاز پرواز کر کے بادلوں سے اوپر جا کر چاند کو دیکھ لینا عام رؤیت کہلانے کا مستحق نہیں اور کسی چیز کا قابل رؤیت ہونا یا دیکھا جانا یہ مسئلہ نہ سائنس کا ہے نہ محکمہ موسمیات وفلکیات سے اس کا کوئی علاقہ ہے، یہ عام واقعاتی معاملہ ہے اگر کوئی شخص ایک معین وقت اور معین جگہ میں کسی واقعہ کے دیکھنے کا مدعی ہے اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ ہم اس وقت وہاں موجود تھے ہم نے یہ واقعہ نہیں دیکھا تو اس کا فیصلہ نہ محکمہ موسمیات کے پاس جانے کی چیز ہے نہ محکمہ فلکیات وریاضیات سے اس کا کوئی تعلق ہے اس کا فیصلہ اسلامی عدالتوں میں قاضی شرعی

[illegible]

باب میں آگے یہ الفاظ مروی ہیں" فإن حالت دونه غیایة فاکملوا ثلاثین یومًا" جس سے صاف واضح ہے کہ یہ اُس صورت کا بیان ہے کہ چاند اُفق پر موجود ہو لیکن عارض کی وجہ سے نظر نہ آسکتا ہو ایسی صورت میں بھی تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

پھر شریعت نے ثبوتِ ہلال کا مدار حسابات پر اس لئے نہیں رکھا کہ اگر ایسا کیا جاتا تو اس سے صرف متمدن علاقے ہی فائدہ اٹھا سکتے تھے، دیہاتوں اور جنگلوں میں رہنے والے اس سے مستفید نہیں ہو سکتے تھے، حالانکہ شریعت سب کے لئے عام ہے[1] ـــــ اس کے علاوہ حسابات کے طریقے خواہ کتنے ترقی یافتہ ہو جائیں لیکن ان میں غلطیوں کا امکان بہرحال موجود ہے، اس کی تفصیل[2] یہ ہے کہ حسابات کے قواعد کلیہ اکثر و بیشتر قطعی ہوتے ہیں لیکن جب اُن کلیات کا انطباق جزئیات پر کیا جاتا ہے تو اس میں بسا اوقات غلطی ہو جاتی ہے، مثلاً یہ بات تو قطعی ہے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، لیکن دو کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ یہ واقعتہً دو ہی ہے اس سے کچھ کم یا زائد نہیں، اس میں تو اس دھوکہ کھا سکتے ہیں، اور اگر اس میں ایک سوت کا بھی فرق ہو جائے تو وہ آگے چل کر سینکڑوں میل کا فرق پیدا کر دیتا ہے اسی لئے ریاضی کے مشہور امام ابوریحان البیرونی

اور عام حکومتوں میں، کوئی جج ہی کر سکتا ہے جو شاہدوں کے حالات اور بیانات کو دیکھ کر معتبر یا غیر معتبر شہادت کو پہچانے گا۔

ہاں اگر مسئلہ چاند کے وجود کا ہوتا تو بیشک وہ قاضی شرعی یا جج کے دیکھنے کی کوئی چیز نہیں وہ ماہرین فلکیات ہی بتا سکتے ہیں، کوئی قاضی یا جج بھی اس مسئلہ کا فیصلہ کرتا تو ماہرین فلکیات کے بیان پر ہی کرتا۔" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۱] اسی مفہوم کی ایک روایت بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے " صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ فان غمی علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلاثین" ۱۲م

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] دیکھئے "رؤیت ہلال" (ص۲۱) "چاند کے مسئلہ میں رؤیت کی شرط میں حکمت و مصلحت" ۱۲م

[2] دیکھئے "رؤیت ہلال" (ص ۲۶ تا ص ۳۲) ۔ ۱۲م

* * *

نے اپنی کتاب "الآثار الباقیہ" میں تصریح کی ہے کہ ہلال کے بارے میں قطعی حساب لگانا ممکن نہیں، اور ابوریحان البیرونی ریاضی کا وہ محقق ترین امام ہے جس کے بارے میں روس کے سائنسدانوں نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ہم نے راکٹوں اور مصنوعی سیاروں کی ایجاد اس کی تحقیقات کی بنیاد پر کی ہے[2] ــــ لہٰذا شریعت نے ان حسابی پیچیدگیوں پر ان احکام کی بنیاد رکھنے کے بجائے رؤیت پر بنیاد رکھی[3]

---

[1] اس کتاب کا پورا نام ہے "الآثار الباقیۃ عن القرون الخالیۃ" ــــ یہ کتاب ایک جرمن ڈاکٹر سی ایڈورڈ سخاؤ کے حاشیہ کے ساتھ لیزک میں چھپ کر شائع ہوئی ہے اس میں آلات رصدیہ کے ان نتائج کے غیر یقینی ہونے کے مسئلہ کو تمام ماہرین فن کا اجماعی اور اتفاقی نظریہ بتلایا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

"إن علماء الہیئۃ مجمعون علی ان المقادیر المفروضۃ فی أواخر اعمال رؤیۃ الہلال ہی العادلم لیوقف علیہا الا بالتجربۃ، وللمناظر أحوال ہندسیۃ یتفاوت لأجلہا المحسوس بالبصر فی العظم والصغر وفی ما إذا تأملہا متأمل منصف لم یستطع بت الحکم علی وجوب رؤیۃ الہلال أو امتناعہا"

"یعنی علماء ریاضی و ہیئت اس پر متفق ہیں کہ رؤیت ہلال کے عمل میں آنے کے لئے جو مقداریں فرض کی جاتی ہیں وہ سب ایسی ہیں جن کو صرف تجربہ ہی سے معلوم کیا جا سکتا ہے اور مناظر کے احوال مختلف ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آنکھوں سے نظر آنے والی چیز کے سائز میں چھوٹے بڑے ہونے کا فرق ہو سکتا ہے اور فضائی و فلکی حالات ایسے ہیں کہ ان میں جو بھی ذرا غور کرے گا تو رؤیت ہلال کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ ہرگز نہ کر سکے گا"

آثار باقیہ (ص ۱۹۸، طبع ۱۹۲۳ء لیزک) "رؤیت ہلال" (ص ۳۰ تا ص ۳۲) ۱۲ مرتب

[2] رؤیت ہلال (ص ۳۰) ۱۲م

[3] اس جگہ یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند کے معاملہ میں جو رؤیت کو مدار قرار دیا وجود کا اعتبار نہیں کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بغیر آنکھوں سے دیکھنے کے چاند کے وجود کا پتہ چلانے کے طریقے رائج نہ تھے، ایسے آلات موجود نہ تھے جن سے چاند کا افق پر موجود ہونا دریافت کیا جا سکے۔

لیکن دنیا کی تاریخ پر نظر رکھنے والوں سے یہ بات مخفی نہیں کہ ریاضی کے یہ فنون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے بہت پہلے دنیا میں رائج تھے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مصر و شام اور ہندوستان میں رصد گاہیں قائم تھیں، ان چیزوں کے معاملہ میں نہایت صحیح پیمانے پر پیشین گوئیاں کی جا سکتی تھیں، اور خلافت راشدہ کے دوسرے دور یعنی حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں تو مصر و شام اسلام کے زیر نگیں آ چکے تھے ہر فن کے ماہرین موجود تھے۔ اگر بالفرض عہد رسالت میں ایسے آلات کی کمیابی اس حکم کا سبب ہوتی تو فاروق رضی اللہ عنہ جیسا دانشمند

جو ہر شخص کے لئے ہر وقت اور ہر جگہ کام دے سکتی ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ "رویت ہلال"[1] کافی وشافی ہے۔

بَابُ[2] مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ بِالشَّهَادَةِ

عن ابن عباسؓ قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني رأيت الهلال فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال! أذن في الناس أن يصوموا غداً"

اگر مطلع صاف نہ ہو یعنی کوئی بادل یا غبار یا دھواں وغیرہ افق پر ایسا چھایا ہوا ہو جو چاند کو چھپا دے تو رمضان کے علاوہ دوسرے مہینوں کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کافی ہے،

امام کب اس کو گوارا کرتا کہ مجبوری اور نایابی کے سبب جو حکم دیا گیا اس کو آج بھی باقی رکھے، مگر تاریخ اسلام شاہد ہے کہ پورے خلافتِ راشدہ اور اس کے مابعد تمام عالم اسلامی میں یہی اصول مانا گیا اور اسی پر امت کا عمل پیہم رہا۔ "رویت ہلال" (ص ۱۹ و ۲۰) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] یہ رسالہ "ادارۃ المعارف، دارالعلوم کراچی ۱۴" سے شائع ہو چکا ہے، یہ اپنے موضوع پر جامع ترین رسالہ ہے اور عوام وخواص کے لئے ناگزیر ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] شرح باب از مرتب ۱۲

بشرطیکہ شاہد کے اوصافؔ ان میں موجود ہوں اور خود چاند دیکھنے کی شہادت دیں یا اس بات کی

لے یعنی:۔ (۱) گواہ کا مسلمان ہونا ، چنانچہ غیر مسلم کی شہادت رؤیت ہلال میں قبول نہیں۔

(۲) عاقل ہونا ، چنانچہ دیوانے کی شہادت کسی چیز میں بھی قابل قبول نہیں۔

(۳) بالغ ہونا ، چنانچہ نابالغ بچے کی شہادت بھی معتبر نہیں۔

(۴) بینا ہونا ، چنانچہ (چاند کے بارے میں) نابینا کی شہادت قابل قبول نہیں۔

(۵) شاہد کا عادل ہونا ـــــ یہ شہادت کی سب سے اہم شرط ہے جو ہر قسم کی شہادت میں ضروری سمجھی جاتی ہے (اس شرط کی تفصیل کے لئے دیکھئے "رؤیت ہلال" ص ۴۵ تا ص ۴۸)

(۶) شرائطِ شہادت میں سے ایک لفظ "شہادت" ہے کہ اس کے بغیر کوئی گواہی قبول نہیں کی جائے گی ۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ "شہادت" میں حلف اور قسم کے معنی بھی ہیں اور واقعہ کے خود مشاہدہ کرنے کا اقرار بھی ہے ، اس لئے ہر گواہ پر لازم ہے کہ اپنا بیان پیش کرنے سے پہلے یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں واقعہ اس طرح ہوا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ میں حلفی بیان دیتا ہوں کہ فلاں واقعہ میں نے بچشم خود دیکھا ہے۔

(۷) ایک شرط یہ ہے کہ جس واقعہ کی گواہی دے رہا ہو اس کو بچشم خود دیکھا ہو محض سنی سنائی بات نہ ہو ، ہاں اگر کوئی شخص عذر کے سبب گواہی کے لئے حاضر نہیں ہو سکتا تو وہ اپنی گواہی پر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا کر مجلسِ قاضی میں بھیج سکتا ہے ایسی صورت میں مجلسِ قضاء میں ان لوگوں کی گواہی اس ایک ہی شخص کے قائم مقام سمجھی جائے گی۔

(۸) آٹھویں شرط مجلسِ قضاء ہے یعنی شاہد کے لئے ضروری ہے کہ قاضی کی مجلس میں خود حاضر ہو کر شہادت دے پس پردہ یا دور سے بذریعہ خط یا ٹیلیفون یا وائرلیس ، ریڈیو وغیرہ جدید آلات کے ذریعہ کوئی شخص شہادت دے تو وہ شہادت نہیں بلکہ محض ایک خبر ہے چنانچہ جن معاملات و مسائل میں خبر کافی ہو ان میں اس پر عمل جائز ہوگا اور جن معاملات میں ثبوت کیلئے شہادت ضروری ہے ان میں خبر کافی نہ سمجھی جائے گی ، اگرچہ آواز پہچانی جائے اور بولنے والا ثقہ اور قابل شہادت ہو۔

یہ تمام شرائط شہادتِ ہلال کے لئے ضروری ہیں۔

واضح رہے کہ شہادت اور خبر دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے بعض کلام بحیثیت خبر کے معتبر اور قابل اعتماد ہوتے ہیں مگر بحیثیت شہادت ناقابل قبول ہوتے ہیں شریعت اسلام

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

شہادت دیں کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی کے سامنے گواہ پیش ہوئے، قاضی نے گواہی کو قبول کر کے اعلان عام رمضان یا عید کا کر دیا۔

اور اگر مطلع صاف ہو یعنی ایسا گرد و غبار، دھواں یا بادل وغیرہ افق پر چھایا ہوا نہیں ہے جو چاند کی رؤیت میں حائل ہو سکے اور اس کے باوجود کسی بستی یا شہر کے عام لوگوں کو چاند نظر نہیں آیا تو ایسی صورت میں ہلال عیدین کے لئے صرف دو چار گواہوں کے اس بیان کا اعتبار نہ ہوگا کہ ہم نے اس بستی یا شہر میں چاند دیکھا ہے بلکہ اس صورت میں ایک جم غفیر یعنی بڑی جماعت کی گواہی ضروری ہوگی جو مختلف اطراف سے آئے ہوں اور اپنی اپنی جگہ چاند دیکھنا بیان کریں کسی سازش کا احتمال نہ ہو اور جماعت کی کثرت کے سبب عقلاً یہ باور نہ کیا جا سکے کہ اتنی بڑی جماعت جھوٹ بول سکتی ہے، اس جماعت کی تعداد کے متعلق فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، بعض نے پچاس کا عدد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) میں تو ان کا فرق بہت واضح اور صاف ہے ہی — آج تک تمام دنیا کی عدالتوں میں بھی ان دونوں چیزوں کا فرق قانونی حیثیت سے محفوظ ہے، ٹیلیگراف، ٹیلیفون، ریڈیو، اخبارات اور خطوط کے ذریعہ جو خبریں دنیا میں نشر ہوتی ہیں ان کا نشر کرنے والا یا لکھنے والا اگر کوئی قابل اعتماد شخص ہو تو بحیثیت خبر کے وہ سارے جہان میں قبول کی جاتی ہے اس پر اعتماد کر کے لاکھوں کروڑوں کے کاروبار ہوتے ہیں، دنیا بھر کے معاملات اُن خبروں پر چلتے ہیں، عدالتیں بھی بحیثیت خبر کے ان کو تسلیم کرتی ہیں۔

لیکن کسی مقدمہ اور معاملہ کی شہادت کی حیثیت سے ان خبروں کو کوئی دنیا کی عدالت قبول نہیں کرتی اور ایسی خبروں کی بنیاد پر کسی مقدمہ کا فیصلہ نہیں دیتی، بلکہ یہ ضروری قرار دیتی ہے کہ گواہ مجسٹریٹ کے سامنے حاضر ہو کر گواہی دے تاکہ اس پر جرح کی جا سکے اور چہرہ بُشرہ وغیرہ کی کیفیات سے اس کو پرکھا جا سکے یہی حکم شریعت اسلام کا ہے — وجہ یہ ہے کہ خبر کوئی حجت ملزمہ نہیں جو دوسرے کو ماننے پر اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کر دے۔ جس کو خبر دینے والے کی دیانت اور سچائی پر بھروسہ ہو وہ مانے گا جس کو نہ ہو وہ ماننے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، بخلاف شہادت کے کہ وہ حجت ملزمہ ہے۔ جب شرعی شہادت سے کسی معاملہ کا ثبوت قاضی یا جج نے تسلیم کر لیا تو قاضی یا جج اس پر مجبور ہے کہ اس کے موافق فیصلہ دے اور فریق مخالف اس پر مجبور ہے کہ اس کو تسلیم کرے جبکہ یہ اجبار و الزام صرف خبر سے نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم

یہ تمام تر تفصیل "رؤیت ہلال" (ص ۴۲ تا ۵۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

* * *

بیان کیا ہے ، مگر صحیح یہ ہے کہ کوئی خاص تعداد شرعاً متعین نہیں جتنی تعداد سے یہ یقین ہو جائے کہ یہ سب مل کر جھوٹ نہیں بول سکتے ہیں وہی تعداد کافی ہے خواہ پچاس ہوں یا کم وبیش ـــــ البتہ ہلالِ رمضان و عیدین کے علاوہ باقی نو مہینوں کے چاند میں خواہ ابر ہو یا مطلع صاف ہو دو مرد یا ایک مرد دو عورتوں کی شہادت کافی ہے (شامی ج۶ ص ۱۵۶) کیونکہ ان مہینوں کے چاند دیکھنے کا عام طور پر اہتمام نہیں کیا جاتا ۔

صرف رمضان کے چاند کیلئے مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں ایک ثقہ مسلمان مرد یا عورت کی شہادت بھی کافی ہے ، کیونکہ حدیث باب کی بنا پر اس معاملہ میں شہادت ضروری نہیں بلکہ خبر کافی ہے لیکن مطلع صاف ہونے کی صورت میں یہاں بھی جمِ غفیر یعنی بڑی جماعت کی شہادت ضروری ہوگی ، ایسی صورت میں ایک دو شخص کی گواہی قابل اعتبار نہیں ہوگی[۲] واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ شَهْرَا عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ[۳]

قال رسول اللہ صلی اللہ عَلَیْہِ وسلم : شهرا عيد لا ينقصان رمضان

---

[۱] یہ تمام تر تفصیل " رؤیت ہلال " (ص ۵۲ و ۵۳) سے ماخوذ ہے ، بتعبیر یسیر من المرتب ۱۲

[۲] اعلم أنه لو شهد رجل برؤية الهلال نهاراً لا يعتبر بها سواء كانت قبل الزوال أو بعد ، ولو شهد برؤيته في الليلة الماضية فإن كان هلال رمضان فليصم بقية يومه ويقضيه إن أكل ، وإن لم يأكل وكان قبل الضحوة الكبرى صام ولا قضاء ـــ عدم العبرة لها على قول أبي حنيفة ومحمد ، والأصل عندهما أنه لا تعتبر رؤيته نهاراً ، وإنما العبرة لرؤيته بعد غروب الشمس ، وعند أبي يوسف فيه تفصيل ، وراجع له " رد المحتار " وفيه : وقد صرحت أئمة المذاهب الأربعة بأن الصحيح أنه لا عبرة برؤية الهلال نهاراً . وإنما المعتبر رؤيته ليلاً اهـ ـــ كذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۳) ۱۲ مرتب

[۳] فإن قيل : كيف سمى شهر رمضان شهر عيد وإنما العيد في شوال فقد أجاب عنه الأثرم بجوابين :

احدهما أنه قد يرى هلال شوال بعد الزوال من آخر يوم رمضان .

والثاني لما قرب العيد من الصوم اضافته العرب إليه بما قرب منه .

قلت (اي يقول العينيؒ) في بعض الفاظ الحديث التصريح بأن العيد في رمضان ، رواه أحمد في مسنده ، قال : حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة قال سمعت خالد الحذاء يحدث عن عبدالرحمن بن أبي بكرة عن

رذوالحجۃ " حدیثِ باب کی تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں :

① انہما لا ینقصان معًا فی سنۃ واحدۃ ، یہ امام احمدؒ کا قول ہے کما نقلہ الترمذی فی الباب ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک سال میں رمضان اور ذی الحجہ دونوں کے دونوں انتیس[۱] کے نہیں ہو سکتے ان میں سے ایک اگر انتیس[۲] کا ہوگا تو دوسرا لامحالہ تیس کا ہوگا ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بداہۃً غلط ہے۔

② لا ینقصان فی الأحکام ، أی أن الاحکام فیہما متکاملۃ وإن کانا تسعۃ وعشرین ، یعنی مہینہ اگرچہ انتیس[۳] دن کا ہوا احکام اس پر مکمل تیس دن کے جاری ہوں گے امام طحاویؒ اور امام بیہقیؒ نے یہی قول اختیار کیا ہے۔

③ لا ینقصان معًا فی سنۃ واحدۃ علی طریق الأکثر الأغلب وإن ندر وقوع ذلک ـــ حکاہ الحافظ فی "الفتح"[۴]

④ انہما لا ینقصان معًا فی الحقیقۃ وان نقصا فی رؤیۃ العین لعذر ، یعنی یہ دونوں مہینے اکٹھے کبھی انتیس[۵] کے نہیں ہوتے ، اگر کسی وجہ سے ظاہر نظر میں انتیس[۶] کے معلوم بھی ہوں تب بھی حقیقت میں دونوں انتیس کے نہیں ہوں گے۔

⑤ انہما لا ینقصان فی الفضائل ، یعنی عشرِ ذی الحجہ بھی فضیلت میں رمضان کی طرح ہے[۷]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : "شہران لا ینقصان فی کل واحد منہما عید رمضان وذو الحجۃ" وہذا إسنادہ صحیح۔
کذا فی العمدۃ (ج ۱۰ ص ۲۸۵) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ رشید اشرف

ـــــــــ حاشیہ صفحہ ہذا ـــــــــ

[۱] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۷۶) باب معنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہرا عید لا ینقصان رمضان وذو الحجۃ ۱۲ م

[۲] السنن الکبریٰ (ج ۴ ص ۲۵۱) باب الشہر یخرج تسعا وعشرین فیکمل صیامہم ۱۲ م

[۳] (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ م

[۴] مذکورہ چوتھی اور پانچویں توجیہ ابن حبانؒ کی بیان کردہ ہیں۔ کما حکاہ العینی فی العمدۃ (ج ۱۰ ص ۲۸۵) باب شہرا عید لا ینقصان ـــ نیز پانچویں توجیہ علامہ خطابیؒ نے نقل کی ہے۔ دیکھئے معالم السنن فی ذیل "المختصر" للمنذری (ج ۳ ص ۲۱۲) باب الشہر یکون تسعًا وعشرین ۱۲ مرتب

⑥ انهما لا ينقصان في عام بعينه ، وهو العام الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم تلك المقالة[1] ۔

⑦ بعض حضرات نے اس کو اس کے ظاہر پر محمول کیا[2] ہے یعنی یہ مہینے کبھی انتیس[29] کے نہیں ہوتے ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بداہۃً باطل ہے ۔

⑧ ان دونوں مہینوں میں ایام کے اعتبار سے اگر کچھ کمی واقع بھی ہوگی تو اس کی تلافی ان دونوں مہینوں کی عظمت شان سے ہو جائے گی ، فلا ينبغي وصفهما بالنقصان[3] ۔

⑨ امام اسحاقؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں مہینے اگر عدد ایام کے اعتبار سے کم بھی ہو جائیں تب بھی اجر و ثواب کے اعتبار سے کم نہیں ہوں[4] گے ۔

ان تمام اقوال میں یہ آخری قول ہی راجح ہے[5] ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ لِكُلِّ أَهْلِ بَلَدٍ رُؤْيَتُهُمْ[6]

أخبرني كريب أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام قال : فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل عليّ هلال رمضان وأنا

---

[1] وهذا حكاه ابن بزيزة من قبله ابو الوليد ابن رشد ونقله المحب الطبري عن أبي بكر بن فورك ، كذا في فتح الباري (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شهرا عيد لا ينقصان ۱۲م

[2] كما في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) ۱۲م

[3] قاله الزين بن المنير ، كما في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۷) ۱۲م

[4] كذا في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) باب شهرا عيد لا ينقصان ۱۲م

[5] كما قال البنوريؒ في المعارف (ج ۶ ص ۲۷) ۱۲م

[6] حدیث باب سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے :

(۱) فتح الباري (ج ۴ ص ۱۰۶ تا ص ۱۰۸) باب شهرا عيد لا ينقصان ۔

(۲) عمدة القاري (ج ۱۰ ص ۲۸۴ تا ص ۲۸۶) باب شهرا عيد الخ ۔

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵ تا ص ۲۹) ۱۲م

بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقال: رأيناه ليلة الجمعة، فقلت: رأيناه ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيته ليلة الجمعة؟ فقلت: رآه الناس وصاموا وصام معاوية، فقال: لكن رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين يومًا أو نراه، فقلت: ألا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ قال: لا: هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم"

کیا اختلافِ مطالع معتبر ہے؟[1]

حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اختلافِ مطالع شرعًا معتبر ہے لہٰذا ایک مطلع کی رؤیت دوسرے مطلع کے لئے کافی نہیں بلکہ ہر شہر کے لوگ اپنی رؤیت کا الگ اعتبار کریںگے۔[2]

---

[1] حضرت مفتی اعظم قدس سرہ اپنے رسالہ " رویت ہلال " (ص ۵۵ و ص ۵۶) میں لکھتے ہیں :-

" رؤیت ہلال کے معاملہ میں ایک اہم سوال اختلافِ مطالع کا بھی سامنے آتا ہے وہ یہ کہ سورج اور چاند یہ تو ظاہر ہے کہ دنیا میں ہر وقت موجود رہتے ہیں، آفتاب ایک جگہ طلوع ہوتا ہے دوسری جگہ غروب، ایک جگہ نصف النہار ہوتا ہے تو دوسری جگہ عشاء کا وقت، اسی طرح چاند ایک جگہ ہلال بن کر چمک رہا ہے ایک جگہ پورا چاند بن کر اور کسی جگہ بالکل غائب ہے۔

ان حالات میں اگر ایک جگہ لوگوں نے کسی مہینہ کا ہلال دیکھا ان کی شہادت ایسے ملکوں میں جہاں ابھی ہلال نہیں دیکھا گیا اگر پورے شرعی قواعد و ضوابط کے ساتھ پہنچ جائے تو کیا اس کا اعتبار ان ملکوں کے لئے بھی کیا جائے گا یا نہیں؟ ــــ اس میں ائمہ مجتہدین اور فقہاء کے مختلف اقوال ہیں اور اختلاف کی وجہ یہ نہیں کہ اختلافِ مطالع کا اعتبار نہ کرنے والوں کے نزدیک دنیا میں ایسا اختلاف موجود نہیں بلکہ گفتگو اس میں ہے کہ موجود ہوتے ہوئے شرعی احکام میں اس کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں کیونکہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اسلامی معاملات میں چاند سورج اور ان کی گردش اور کیفیات کے حقائق مقصود ہی نہیں، مقصود صرف امر الٰہی کا اتباع ہے اور ان گردشوں کو بطور اصطلاح ان احکام کے اوقات کی ایک علامت قرار دیا گیا ہے ۱۲ بتغیر یسیر من المرتب

[2] لہٰذا ایک مطلع کے لوگوں کا مہینہ دوسرے مطلع والوں کے مہینہ سے پہلے بھی شروع ہو سکتا ہے ۱۲ م

لیکن حنفیہ کا اصل مذہب[1] یہ ہے کہ اختلافِ مطالع معتبر نہیں لہذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق رمضان یا عید کر سکتے ہیں خواہ انہیں چاند نظر نہ آئے بشرطیکہ اُس شہر میں رؤیتِ ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہو جائے یعنی شہادت[1] سے یا شہادت[2] علی الشہادت سے یا شہادت علی القضاء[3] سے یا استفاضۂ[4] خبر سے۔

---

[1] وفی الدر المختار: واختلاف المطالع غیر معتبر علی ظاہر المذہب، وعلیہ اکثر المشائخ وعلیہ الفتویٰ، فیلزم أہل المشرق برؤیۃ أہل المغرب إذا ثبت عندہم رؤیۃ أولئک بطریق موجب۔ کذا فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۲) باب بیان ان لکل بلد رؤیتہم الخ

حضرت مفتی صاحب نور اللہ مرقدہٗ "رویت ہلال" (ص ۵۶) میں لکھتے ہیں :۔

"اس مسئلہ میں فقہاء امت، صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء کے تین مسلک ہو گئے، ایک یہ کہ اختلاف مطالع کا ہر جگہ ہر حال میں اعتبار کیا جائے، دوسرا یہ کہ کسی جگہ کسی حال میں اعتبار نہ کیا جائے، تیسرا یہ کہ بلاد بعیدہ میں اعتبار کیا جائے اور قریبہ میں نہ کیا جائے، اور عجب اتفاق ہے کہ یہ تینوں طرح کا اختلاف فقہاء امت حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی چاروں فقہ کے فقہاء میں موجود ہے، فرق صرف کثرت و قلت کا ہے" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ان تینوں کی تفصیل متن و حواشی میں گذر چکی ہے ۱۲ م

[3] اگر کوئی خبر اتنی عام اور مشہور اور متواتر ہو جائے کہ اس کے بیان کرنے والوں کے مجموعہ پر یہ گمان نہ ہو سکے کہ انہوں نے کوئی سازش کی ہے یا سب کے سب جھوٹ بول رہے ہیں، ایسی خبر کو اصطلاح میں خبر مستفیض یعنی مشہور کہا جاتا ہے۔

ایسی صورت میں کسی چاند کے لئے باقاعدہ شہادت شرط نہیں رہتی، خواہ رمضان کا چاند ہو یا عید وغیرہ کا لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ مختلف اطراف سے مختلف آدمی یہ بیان کریں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا یہ کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے چاند دیکھنے کی شہادت قبول کر کے چاند ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے یا موجودہ آلات مواصلات تار، ٹیلیفون، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ مختلف جگہوں سے مختلف لوگوں کے یہ بیانات موصول ہوں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے شہادت سُن کر چاند ہونے کا فیصلہ کیا ہے۔ جب ایسا بیان دینے والوں کی تعداد اتنی کثیر ہو جائے کہ عقلاً ان کے جھوٹ ہونے کا کوئی احتمال نہ رہے تو ایسی خبر مستفیض پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے۔ اس میں نہ

البتہ متاخرینِ حنفیہ میں سے حافظ زیلعیؒ[1] نے کنز کی شرح[2] میں لکھا ہے کہ بلادِ بعیدہ میں اختلافِ مطالع ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے لہذا بلادِ بعیدہ کی رؤیت کافی نہیں

شہادت شرط ہے نہ شرائطِ شہادت ضروری ہیں۔ اس لئے اس میں ریڈیو، تار، ٹیلیفون وغیرہ ہر قسم کی خبروں سے کام لیا جا سکتا ہے، صرف کثرتِ تعداد اتنی ہونی چاہیئے کہ جن کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً یا ورنہ کیا جا سکے، اس میں بھی بعض فقہاء نے پچاس اور بعض نے کم وبیش کا عدد متعین کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ تعداد کوئی متعین نہیں، قاضی یا ہلال کمیٹی کے اعتماد پر مدار ہے، بعض اوقات سو آدمیوں کی خبر بھی مشتبہ ہو سکتی ہے، ایک فقیہ نے فرمایا کہ بلخ میں تو پانچ سو آدمیوں کی خبر بھی کم ہے اور بعض اوقات دس بیس کی خبر سے ایسا یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے۔

یاد رہے کہ کسی ایک ریڈیو سے بہت سے شہروں کی خبریں سن لینا استفاضۂ خبر کے لئے کافی نہیں بلکہ استفاضۂ خبر جب سمجھا جائے گا جب دس بیس جگہوں کے ریڈیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ نشر کریں یا جن لوگوں نے چاند دیکھا ہے ان کا بیان نشر کریں یا چار پانچ جگہ کے ریڈیو اور دس بیس جگہ کے ٹیلیفون اور خط ٹیلیگرام ایسے لوگوں کے پہنچیں جنہوں نے خود چاند دیکھا ہے یا اس جگہ کے قاضی یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ بیان کریں تو اس طرح یہ خبر "خبرِ مستفیض" (مشہور) ہو جاتی ہے اور جس شہر میں ایسی خبریں پہنچیں وہاں کے قاضی یا ہلال کمیٹی کو اس کا اعتبار کر کے رمضان یا عید کا اعلان کر دینا چاہیئے۔

یاد رہے کہ استفاضۂ خبر وہی معتبر ہوگا جبکہ ایک بڑی جماعت خود چاند دیکھنے والوں سے سن کر یا کسی شہر کے قاضی کا فیصلہ خود سنکر بیان کریں، عامیانہ شہرت کہ یہ پتہ نہ ہو کہ کس نے اس کو مشہور کیا ہے کسی خبر کو مستفیض یا مشہور بنانے کے لئے کافی نہیں (شامی ج۲ ص ۱۲۹)

"رؤیتِ ہلال" (ص ۵۳ و ۵۴ و ۵۵) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] یعنی علامہ فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی الحنفی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۳ھ) ۔ یہ علامہ جمال الدین زیلعیؒ صاحبِ "نصب الرایۃ" کے شیخ ہیں ۱۲ مرتب

[2] یعنی "تبیین الحقائق" (ج۱ ص ۳۲۱) کتاب الصوم قبیل باب ما یفسد الصوم وما لا یفسدہ، قال: والأشبہ أن یعتبر الخ ۱۲ مرتب

متأخرین نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے۔[1]

لیکن بلاد قریبہ اور بعیدہ کی تفریق کا کیا معیار ہوگا؟ اس کی وضاحت کتبِ فقہ میں نہیں ہے، البتہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم[2] میں اس کا یہ معیار تجویز فرمایا ہے کہ جو بلاد اتنی دور ہوں کہ ان کے اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کرنے سے دو[۲] دن کا فرق پڑ جائے وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا[3] (یعنی ایک جگہ کی رؤیت دوسری جگہ کے لئے کافی نہ ہوگی) کیونکہ اگر ایسے بلاد بعیدہ میں بھی اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے تو مہینہ یا اٹھائیس[۲۸] دن کا یا اکتیس[۳۱] دن کا ہوسکتا ہے جس کی شریعت میں کوئی مثال نہیں۔[4]

---

[1] دیکھئے "کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" (ج ۲ ص ۸۳) فصل واما شرائط الصوم فنوعان۔ اور "رؤیت ہلال" (ص ۵۸)۔

وفی فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳، باب بیان أن لکل بلد رؤیتہم الخ) : وقال الزیلعی : والأشبہ أن یعتبر اھ وہو مختار صاحب التجرید وغیرہ من المشائخ، لکن قال الشیخ ابن الہمام : الأخذ بظاہر الروایۃ أحوط قال فی رد المحتار : وہو المعتمد عندنا وعند المالکیۃ والحنابلۃ، والیہ ذہب اللیث بن سعد امام مصر کما فی المغنی۔

بہر حال متأخرین احناف کے نزدیک بلاد بعیدہ میں اعتبارِ اختلافِ مطالع ہی راجح ہے حضرت کشمیریؒ اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے جیسا کہ حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ نے "رویت ہلال" (ص ۵۸) میں نقل کیا ہے ۱۲ مرتب

[2] (ج ۳ ص ۱۱۳، باب بیان أن لکل بلد رؤیتہم الخ) چنانچہ فرماتے ہیں : نعم ینبغی أن یعتبر اختلافہا إن لزم منہ التفاوت بین البلدتین بأکثر من یوم واحد، لأن النصوص مصرحۃ بکون الشہر تسعۃ وعشرین أو ثلاثین، فلا تقبل الشہادۃ ولا یعمل بہا فیما دون أقل العدد ولا أزید من أکثرہ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ۱۲ مرتب

[3] اور جہاں دو[۲] دن سے کم فرق ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہوگا ایسی صورت میں ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر کے لئے کافی ہوسکتی ہے ۱۲ م

[4] جس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ احادیثِ مبارکہ میں یہ بات منصوص اور قطعی طور پر ثابت ہے کہ کوئی مہینہ انتیس[۲۹] دن سے کم اور تیس[۳۰] دن سے زائد نہیں ہوسکتا، چنانچہ موطا امام مالکؒ (ص ۲۲۵، کتاب الصیام، باب ما جاء فی رؤیۃ الہلال للصیام والفطر فی رمضان) میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے (باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب چونکہ ائمۂ ثلاثہ کے مسلک کے عین مطابق اور ان کی مستدل ہے اس لئے حنفیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک یہ کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ فیصلہ اس بات پر مبنی تھا کہ انہوں نے شام کو مدینۂ طیبہ کے مقابلہ میں بلاد بعیدہ میں سے شمار کیا اور بلاد کا قُرب و بُعد ایک اجتہادی چیز ہے۔

اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اگرچہ اختلاف مطالع معتبر نہیں تھا اور شام کی رؤیت مدینۂ طیبہ کے لئے کافی ہو سکتی تھی لیکن چونکہ خبر دینے والے

"أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: الشهر تسع وعشرون یومًا فلا تصوموا حتی تروا الهلال الخ ـــــ نیز مسلم (ج ا ص ۳۴۷، باب وجوب صوم رمضان لرؤیة الهلال) میں مروی ہے "الشهر ثلاثون وطبق کفیه ثلاث مرات"۔ نیز مروی ہے "عن النبی صلی الله علیه وسلم قال إنا أمة أمیة لانکتب ولانحسب، الشهر هکذا وهکذا وهکذا" وعقد الابهام فی الثالثة "والشهر هکذا وهکذا وهکذا یعنی تمام ثلاثین" ـــــ لہٰذا ہمارے زمانہ میں جبکہ مشرق و مغرب کے فاصلے چند گھنٹوں میں طے ہو رہے ہیں اگر بلادِ بعیدہ میں اختلافِ مطالع کو مطلقاً نظر انداز کر دیا جائے تو نصوص مذکورہ کے قطعی خلاف یہ لازم آجائے گا کہ کسی شہر میں اٹھائیس تاریخ کو بعید ملک سے اس کی شہادت پہنچ جائے کہ آج وہاں چاند دیکھ لیا گیا ہے تو اگر اس شہر کو دوسرے کے تابع لیا جائے تو اس کا مہینہ اٹھائیس کا رہ جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی شہر میں رمضان کی تیس تاریخ کو کسی بعید ملک کے متعلق بذریعۂ شہادت یہ ثابت ہو جائے کہ آج وہاں انتیس تاریخ ہے اور اگر چاند نظر نہ آیا تو کل وہاں روزہ ہوگا اور اتفاقاً چاند نظر نہ آیا تو ان کو اکتیس روزے رکھنے پڑیں گے اور مہینہ اکتیس کا قرار دینا پڑے گا جو نص قطعی کے خلاف ہے اس لئے ناگزیر ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ایسی صورت میں جہاں اٹھائیس تاریخ کو مہینہ ختم کرنا پڑا وہاں یہ کہا جائے گا کہ ان لوگوں نے ایک دن بعد مہینہ شروع کیا ہے، لہٰذا ایک دن کا روزہ قضا کریں، اسی طرح جہاں تیس تاریخ پر بھی مہینہ ختم نہیں ہوا وہاں یہ قرار دیا جائے گا کہ ان لوگوں نے مہینہ ایک دن پہلے شروع کر لیا تھا تو مہینہ کا پہلا روزہ غلط ہوا، اس طرح مہینوں کے دنوں کا نص قطعی کے خلاف گھٹنا بڑھنا لازم نہیں آتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ان لوگوں نے عام رؤیت یا ضابطہ شہادت کے مطابق مہینہ شروع کیا تو دور کی شہادت کی بنا پر خود مقامی شہادت یا رؤیت کو غلط یا جھوٹا قرار دینا نہ عقلاً معقول ہے نہ شرعاً جائز، اسلئے یہ توجیہ غلط ہے۔

ھذا کله ماخوذ من "رؤیت ہلال" (ص ۵۸ الی ص ۶۰) بزیادة من المرتب عافاہ اللہ ۱۲

صرف حضرت کریبؒ تھے اور نصابِ شہادت موجود نہ تھا اس لیے حضرت ابن عباسؓ نے اُسے قبول نہ کیا[1]

اس پر اشکال ہوسکتا ہے کہ مسئلہ رمضان کی رؤیت کا تھا جس میں شہادت شرط نہیں ہوتی لہٰذا اگر اختلافِ مطالع کا اعتبار نہ ہو تو حضرت ابن عباسؓ کو حضرت کریبؒ کے بیان کا اعتبار کرتے ہوئے شام کی رؤیت کا اعتبار کرنا چاہئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ رمضان کے چاند کا معاملہ تھا لیکن چونکہ گفتگو مہینہ کے آخر میں ہورہی تھی اس لئے اس سے عید کا مسئلہ متعلق ہوگیا تھا اور اس میں ایک شخص کی خبر یا شہادت کافی نہ تھی[2]، اور یہاں چاند کی خبر دینے والے صرف حضرت کریبؒ تھے۔

---

[1] دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان لکل بلد رؤیتہم۔ ۱۲م

[2] لیکن مذکورہ جواب حافظ زیلعیؒ شارح کنز اور متأخرین حنفیہ کی جانب سے تو کافی ہوسکتا ہے جو بلادِ بعیدہ میں اختلافِ مطالع کے معتبر ہونے کے قائل ہیں لیکن متونِ حنفیہ کی روایات پر اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے اس لئے کہ متقدمین احناف اختلافِ مطالع کو مطلقاً غیر معتبر مانتے ہیں۔ فتأمل ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] کما فی "المعارف" للبنوریؒ (ج ۶ ص ۳۱) حقال: وأجیب بأنہ لا دلیل فیہ لأنہ لم یشہد علی شہادۃ غیرہ ولا علی حکم الحاکم، ولئن سلم فلأنہ لم یأت بلفظ الشہادۃ، ولئن سلم فہو واحد لا یثبت بشہادتہ وجوب القضاء علی القاضی، کما أجاب عنہ ابن الہمام فی "الفتح" وابن نجیم فی "البحر" وبلفظہ ذکرت۔ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: وأما ما قالہ بعض علمائنا أن کریبًا لم یشہد برؤیۃ نفسہ فمردود بقولہ فی حدیث الباب "نعم" ولا یعتبر عندنا فی ہلال رمضان صیغۃ الشہادۃ بل یکفی الاخبار بالرؤیۃ کما ہو مصرح فی کتبنا ـــ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان أن لکل بلد رؤیتہم الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] اس لیے کہ ہلالِ عید کے لئے نصابِ شہادت مقرر ہے یعنی مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں دو آدمیوں کی شہادت اور صاف ہونے کی صورت میں ایک جمِ غفیر کا دیکھنا ضروری ہے کما بیّنّا ـــ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۴) باب ما جاء ان الصوم لرؤیۃ الہلال والافطار لہ۔

۱۲ مرتب

÷ ÷ ÷

اس مسئلہ کی تفصیل[1] یہ ہے کہ ابتداءِ رمضان میں تو ثبوتِ "شہر" کے لئے ایک شخص کی خبر کافی سمجھی گئی ہے[2]، البتہ انتہاءِ رمضان میں اگر کوئی شخص ہلالِ رمضان کی رؤیت کے بارے میں شہادت دے تو اس کی دو جہتیں ہیں، ایک یہ کہ چونکہ وہ رمضان ہی کی شہادت ہے اس لئے ایک آدمی کی خبر کافی ہونی چاہیئے۔ اور دوسری یہ کہ اب اس رویت سے چونکہ عید کا مسئلہ متعلق ہو گیا ہے اس لئے رمضان کے لئے بھی عید کا نصابِ شہادت ضروری ہونا چاہیئے۔
حضرت ابن عباس رضؓ نے غالباً اسی دوسری جہت کو درست سمجھا چنانچہ حضرت کریبؒ کے بیان پر

---

[1] یہ تفصیل درحقیقت حضرت شیخ الہندؒ کے جواب سے ماخوذ ہے حضرت علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۱) میں فرماتے ہیں:-
قال الشیخ (الأنور الکشمیری قدس سرہ): والأولی فی الجواب ما أفادہ شیخنا مولانا شیخ الہند محمود حسن الدیوبندی بأنہ لایخالف مسألۃ المتون فقد ذکر فیہا من أنہ اذا صاموا بقول واحد لأجل الغیم، أو جاء من خارج البلدۃ، أو کان علی موضع مرتفع ثم أکملوا ثلاثین یوماً ولم یروا ہلال العید، فقیل جاز لہم الافطار وإن کان مدارہ علی قول واحد فان الواحد وإن لم یکف قولہ فی الفطر استقلالاً ولکن یکفی بناءً واستتباعاً. وقیل: لایجوز، بل یصوموا وإن کان واحداً وثلاثین، والقولان مذکوران فی کتبنا فتول ابن عباس نظراً إلی ہذا النظر الفقہی فی المسألۃ القول الاول روی عن محمدؒ وصحح فی غایۃ البیان کما فی البحر" والثانی قول الشیخین ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ فعندہما تثبت الرمضانیۃ لشہادتہ لا الفطر۔ وأما إذا صاموا بشہادۃ اثنین فانہم یفطرون بالاتفاق، کما فی "البحر عن البدائع".
وبالجملۃ فرق بین ثبوت الشیٔ ابتداءً وبین ثبوتہ بناءً فی بعض المسائل، کشہادۃ القابلۃ بناءً تصح فی النسب لا ابتداءً ۔۔۔ وقیل: مورد الخلاف إذا لم یغم ہلال العید، وأما إذا غم تحل الفطر اتفاقاً، راجع "التبیین" للزیلعیؒ و"رد المحتار" لابن عابدینؒ ۔۔۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب غفر اللہ ذنوبہ۔

[2] چنانچہ پیچھے "باب ماجاء فی الصوم بالشہادۃ" (ج ۱ ص ۱۱۶) میں حضرت ابن عباس رضؓ کی روایت گزر چکی ہے "قال جاء اعرابی إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إنی رأیت الہلال، فقال: أتشہد أن لا الٰہ إلا اللہ؟ أتشہد أن محمداً رسول اللہ؟ قال: نعم. قال: یا بلال! أذن فی الناس أن یصوموا غداً"۔۔۔ اس سے یہ بات ثابت ہے کہ صرف ایک ثقہ مسلمان کی خبر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شروع کرنے اور روزہ رکھنے کا اعلان فرما دیا جبکہ ہلالِ عید کے لئے آپ نے دو آدمیوں سے کم کی شہادت کافی قرار نہیں دی، دیکھئے سنن دار قطنی (ج ۲ ص ۱۶۷) باب الشہادۃ علی رؤیۃ الہلال ۱۲ مرتب

فیہ علمہ نفسر یا یا۔ واللہ اعلم

بہرحال بلادِ بعیدہ میں متاخرین حنفیہ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے یعنی ایسی صورت میں اختلافِ مطالع معتبر ہے[1] کما بینّاہ[2] بالتحقیق۔

بَابُ مَاجَاءَ مَا يُسْتَحَبُّ عَلَيْهِ الْإِفْطَارُ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من وجد تمرا فلیفطر علیہ

---

[1] حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب برّد اللہ مضجعہٗ فرماتے ہیں:

"احقر کا گمان یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ اور دوسرے ائمہؒ جنہوں نے اختلافِ مطالع کو غیر معتبر قرار دیا ہے اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جن بلاد میں مشرق و مغرب کا فاصلہ ہے وہاں ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا ان حضرات کے لئے محض ایک فرضی قضیہ تھا اور تخیل سے زائد کوئی حیثیت نہیں رکھتا تھا اور ایسے فرضی قضایا سے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ نادر کو حکم معدوم قرار دینا فقہاء میں معروف ہے اس لئے اختلافِ مطالع کو مطلقاً غیر معتبر فرمایا۔

لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا ہے۔ ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلادِ بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بیشی کا امکان ہو اختلافِ مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔

واللہ سبحانہٗ تعالیٰ اعلم۔ تبعًا للاساتذہ یہ میرا خیال ہے دوسرے علماءِ وقت سے بھی اس میں مشورہ لے لیا جائے۔"

[2] رویتِ ہلال اور اختلافِ مطالع سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے درج ذیل کتب مطالعہ فرمائیے:

(۱) تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ص ۳۲۲) کتاب الصوم

(۲) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۴) باب بیان اَنّ لکل بلد رؤیتہم۔

(۳) اوجز المسالک الی موطأ الامام مالک (ج ۳ ص ۴ تا ۱۳) ماجاء فی رؤیۃ الہلال للصیام والفطر فی رمضان

(۴) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳ تا ص ۲۰) باب ماجاء ان الصوم لرؤیۃ الہلال والافطار لہ ــــ و (ص ۲۲ تا ص ۲۴) باب ماجاء فی الصوم بالشہادۃ ــــ و (ص ۲۹ تا ص ۳۲) باب ماجاء لکل اہل بلد رؤیتہم۔

ومن لا فلیفطر علی ماءٍ فإن الماء طهور[1] حدیث باب سے شارع علیہ السلام کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ افطار حلال وطیب چیز سے ہونا چاہئے[2]. خواہ وہ چیز کھجور ہو یا پانی، یا کوئی اور چیز. البتہ کھجور سے افطار کرنا افضل ومستحب ہے اور کھجور کے نہ ملنے کی صورت میں پانی سے افطار مستحب ہے[3] انہی دو باتوں کو احادیث مبارکہ سے ثابت کرنے کے لئے امام ترمذی نے "باب ماجاء ما یستحب علیه الافطار" کا ترجمۃ الباب قائم کیا ہے۔

حدیث باب میں "فلیفطر" کا صیغۂ امر بالاتفاق استحباب کے لئے ہے، البتہ ظاہریہ میں سے ابن حزمؒ اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک کھجور موجود ہونے کی صورت میں اس سے ورنہ پانی سے افطار کرنا واجب ہے، اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں وہ گنہگار ہوگا اگرچہ روزہ درست ہو جائے گا۔

کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یفطر قبل أن یصلی علی رطبات[4]، فإن

---

[1] کما فی "المعارف" (ج ۶ ص ۳۲) ۱۲م

[2] وقد تصدّو البیان الحکمة فی الافطار بالتمر فإن لم یجد فبالماء: أن هذا من کمال شفقته علی أمته، فإن اعطاء الطبیعة الحلو عند خلو المعدة أدعی إلی قبوله وانتفاع القوی به، ولاسیما الباصرة، وحلاوة المدینة التمر وهو قوتهم، ورطبه فاکهة لهم ـ وأما الماء فإن الکبد یحصل لها بالصوم نوع یبس فإذا رطبت بالماء کمل انتفاعها بالغذاء بعده إلی غیر ذلک من نکات طبیّة وروحانیة لیس هذا محل تفصیلها۔ کذا فی "المعارف" (ج ۶ ص ۳۳) ۱۲ مرتب

[3] راجع "العمدة" للعینیؒ (ج ۱۱ ص ۶۶) باب یفطر بما تیسر علیه بالماء وغیره، و"الفتح" لابن حجرؒ (ج ۴ ص ۱۷۲) باب یفطر بما تیسر الخ ۱۲ مرتب

[4] "رطبات" "رطبة" کی جمع ہے جنس کے طور پر "رُطَب" بولا جاتا ہے۔ پختہ تازہ کھجور۔

قال فی "اللسان" فی مادة "رطب": الرطب: نضیج البسر قبل أن یتمر، وذکر فی مادة "البسر" عن الجوهری: أوله "طلع" ثم "خلال" ثم "بلح" ثم "بسر" ثم "رطب" ثم "تمر"

واعلم أنه إذا اجتذ (کاٹنا، توڑنا) ثمر النخل فیسمّی ـــــ قبل أن یجف "رطبًا" وبعد الجفاف بحیث یدخر "تمرًا" بسکون المیم ـ والتی تباع فی بلادنا فی الأسواق من التمرات الیابسة (چھوارے) فلیس لها اسم فی اللغة العربیة عندهم إلا أنها أقرب إلی البسر، والبسر بالقطع وهو اصفر قبل أن یحمر، وهذه تقطع اصفر ثم تجفف علی النار فیطلق علیها "البسر" نظرًا إلی اول حالتها ـ قاله الشیخ (الانورؒ) ـــــ هذا کله ماخوذ من المعارف للشیخ البنوری (ج ۶ ص ۳۳) بتغیر یسیر من المرتب

لم تکن رطبات فتمیرات[1] . فإن لم تکن تمیرات حسا[2] حسوات من ماء"

جن حضرات نے میٹھی چیز کے ساتھ افطار کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ روزہ بصارت کو ضعیف کر دیتا ہے اور میٹھی چیز سے افطار کرنا اس کے ضعف کو زائل کر دیتا ہے[3]۔ یہ حدیث ان حضرات کے مسلک کی کوئی تائید نہیں کرتی اس لئے کہ اگر میٹھی چیز ہی سے افطار کے استحباب کو بیان کرنا مقصود ہوتا تو تمر وغیرہ کے بعد پانی کے بجائے کسی اور میٹھی چیز (مثلاً شہد وغیرہ) کا ذکر ہوتا حالانکہ ایسا نہیں جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کھجور وغیرہ کا تذکرہ میٹھی چیز سے افطار کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ چونکہ مدینہ میں کھجور اور پانی ہی دو ایسی چیزیں تھیں جو عام میسر آسکتی تھیں، اسی لئے آپ کا عام معمول بھی انہی چیزوں سے افطار کرنے کا تھا۔ اور آپ دوسروں کو بھی ان کی سہولت کے پیش نظر اسی کا مشورہ دیا کرتے تھے۔

پھر حدیث مذکور میں جو "رطب" کا تذکرہ "تمر" سے پہلے کیا گیا ہے وہ بھی غالباً مدینہ کے حالات کے پیش نظر تھا اس لئے کہ رمضان کے مہینہ میں پختہ تازہ کھجوریں میسر آجاتی تھیں اسی لئے آپ انہی سے افطار کرنے کو ترجیح دیتے تھے اور اگر وہ نہ ملتیں تو "تمر" سے افطار فرما لیتے تھے جو عموماً پورے سال ملتی رہتی تھی ـــــ اور اس کے بھی نہ ملنے کی صورت میں آپ غالباً آسانی کی وجہ سے پانی سے افطار کو ترجیح دیتے تھے[4] واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ الْفِطْرَ يَوْمَ تُفْطِرُوْنَ وَالْاَضْحٰى يَوْمَ تُضَحُّوْنَ[5]

والصوم یوم تصومون والفطر یوم تفطرون والأضحی یوم تضحون"

---

[1] تمیرات (چند کھجوریں) یہ تمیرة کی جمع ہے جو "تمرة" کی تصغیر ہے ۱۲م

[2] حسا یحسو حسوًا: تھوڑا تھوڑا پینا، اور "حسوات" حسوة کی جمع ہے جو حسا کا اسم مرة ہے بمعنی گھونٹ ۱۲ مرتب

[3] واستحب القاضی حسین أن یکون فطرہ علی ما رتینا ولا بیدہ من النہر ونحوہ حرصاً علی طلب الحلال للفطر لغلبة الشبہات فی المآکل ـــــ کذا فی "العمدة" (ج ۱۱ ص ٦٦) باب لیفطر بما تیسر علیہ بالماء وغیرہ ۱۲م

[4] ہذا کلہ ماخوذ من "عمدة القاری" (ج ۱۱ ص ٦٦) للعینی من کلام شیخہ زین الدین العراقی رحمہ اللہ ـــــ بتغییر یسیر من المرتب۔

[5] شرح باب از مرتب ۱۲

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب شرعی ثبوت کے بعد روزہ رکھ لیا یا شرعی ثبوت کے بعد افطار کرلیا یا شرعی ثبوت کے بعد عید منالی تو اب دوسرے قرائن کی بناء پر خواہ مخواہ شکوک وادہام میں مبتلا نہ ہونا چاہئے بلکہ روزہ اور عید درست ہو گئے۔ گویا بعض لوگ چاند کے چھوٹے یا بڑے ہونے کی وجہ سے جو وسوسے پھیلاتے ہیں ان کی نفی مقصود ہے کہ اصل مدار ثبوت شرعی پر ہے اس کے بعد وساوس کا کوئی درجہ نہیں[1]۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ وَأَدْبَرَ النَّهَارُ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ

عن عمر بن الخطابؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: إذا أقبل الليل وأدبر النهار وغابت الشمس فقد أفطرتَ[2]۔ بخاریؒ کی روایت میں "فقد أفطر الصائم"[3] کے الفاظ مروی ہے پھر "فقد أفطر الصائم" کا مطلب ہے "دخل الصائم في وقت الفطر" جیسا کہ "أنجد" کا مطلب ہوتا ہے "أتام بنجد" اور "أتهم" کا مطلب ہوتا ہے "أتام بتهامة" اور ایک

---

[1] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴ و ص ۳۵) ۱۲م

[2] قال الحافظ: ذکر في هذا الحديث ثلاثة أمور، لأنها وإن كانت متلازمة في الأصل لأنه لا تقبل الليل إلا إذا أدبر النهار ولا يدبر النهار إلا إذا غربت الشمس ـ كما في "العمدة" ج ۱۱ ص ۴۳، باب الصوم في السفر والإفطار) لكنها قد تكون في الظاهر غير متلازمة، فقد يظن إقبال الليل من جهة المشرق ولا يكون إقباله حقيقة بل لوجود أمر يغطي ضوء الشمس وكذلك إدبار النهار، فمن ثم قيد بقوله "وغابت الشمس" إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والإدبار وأنهما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر ولم يذكر ذلك في الحديث الثاني (أي في حديث ابن أبي أوفى) وفيه ذكر إقبال الليل فقط ـ فقال: إذا رأيتم الليل قد أقبل من ههنا فقد أفطر الصائم" بخاري ج ۱ ص ۲۶۳، باب متى يحل فطر الصائم) فيحتمل أن ينزل على حالين، أما حيث ذكرها ففي حال الغيم مثلاً وأما حيث لم يذكرها ففي حال الصحو ويحتمل أن يكونا في حالة واحدة وحفظ أحد الرواة ما لم يحفظ الآخر وإنما ذكر الإقبال والإدبار معاً لإمكان وجود أحدهما مع عدم تحقق الغروب. قاله القاضي عياض، وقال شيخنا في شرح الترمذي: الظاهر الاكتفاء بأحد الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدها ويؤيده الاقتصار في رواية ابن أبي أوفى على إقبال الليل. فتح الباري (ج ۴ ص ۱۷۱، باب متى يحل فطر الصائم) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۲۶۲) باب متى يحل فطر الصائم ۱۲م

امکان یہ بھی ہے کہ "أفطر الصائم" کا مطلب یہ ہو "صار الصائم مفطراً فی الحکم" یعنی غروبِ شمس کے بعد روزہ دار حکماً مفطر ہو جاتا ہے اگرچہ بالفعل افطار نہ کرے۔ وجہ یہی ہے کہ رات صوم شرعی کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، لیکن حافظ ابن خزیمہؒ نے اس دوسرے امکان کو رد کیا ہے اور پہلے کو ترجیح دی ہے یعنی "افطر الصائم" کا مطلب ہے "دخل فی وقت الفطر" — وہ یہ کہتے ہیں کہ "أفطر الصائم" اگرچہ لفظاً خبر ہے لیکن معنی کے اعتبار سے امر ہے یعنی "فلیفطر الصائم" — اور ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر "أفطر الصائم" سے مراد "صار مفطراً" ہو تو تمام روزہ داروں کا افطار آنِ واحد میں پایا جائے گا اور تعجیل افطار کی جو ترغیب احادیث[1] میں دی گئی ہے اس کے کوئی معنی نہ رہیں گے — اگرچہ اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ افطار کی تعجیل کی اس لئے ترغیب دی گئی ہے کہ افطارِ حسّی افطارِ شرعی کے موافق ہو جائے — لیکن اس جواب کے باوجود حافظ ابن حجرؒ نے حافظ ابن خزیمہؒ کے اختیار کردہ مسلک کو ترجیح دی ہے[2]۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الْإِفْطَارِ

لا یزال الناس بخیر ما عجلوا الفطر؟

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ عز وجل: أحب عبادی إلیّ أعجلهم فطراً، سحری میں تاخیر[3] اور افطار میں تعجیل[4] کے استحباب پر امت کا اتفاق ہے۔

---

[1] دیکھئے "الترغیب والترہیب" (ج ۲ ص ۱۳۹ و ص ۱۴۰، رقم ۱ تا ۶، الترغیب فی تعجیل الفطر وتاخیر السحور) ۱۲ م

[2] یہ تمام تر تشریح فتح الباری (ج ۴ ص ۱۷۱، باب متی یحل فطر الصائم) سے ماخوذ ہے۔ وراجعه لمزید التفصیل ۱۲ مرتب

[3] والمدة التی بین الفراغ من السحور والدخول فی الصلاة وهی قراءة الخمسین آیة أو نحوها کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۴ و ص ۴۵، کتاب مواقیت الصلاة، باب وقت الفجر۔

چنانچہ امام ترمذی نے اگلا باب تاخیر السحور ہی کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے قائم کیا ہے۔ جس میں انہوں نے روایت نقل کی ہے "عن أنسؓ عن زید بن ثابتؓ قال: تسحرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قمنا إلی الصلوٰة قال: قلت کم کان قدر ذلک؟ قال: قدر خمسین آیة (ج ۱ ص ۱۱۸) باب ما جاء فی تاخیر السحور۔

فائدہ: اس حدیث سے رمضان میں نماز فجر میں تغلیس کا استحباب بھی معلوم ہوتا ہے (باقی حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

۱۲ مرتب

عمرو بن میمون اودیؒ فرماتے ہیں : قال[1] : كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أسرع الناس افطارًا وأبطأهم سحورًا " ـــــ نیز ابو عمرؒ فرماتے ہیں " احادیث تعجیل الافطار وتاخیر السحور صحاح متواترة[2] "

پھر تعجیل افطار کی علت[3] یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرنا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرۃؓ سے مروی ہے " عن[4] النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا يزال الدين ظاهرًا ما عجّل الناس الفطر لأن اليهود والنصارى يؤخرون "

گویا تعجیلِ افطار سے سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی ترغیب دینا اور نصاریٰ ویہود کے طریقوں سے نفرت دلانا مقصود ہے ـــــ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ فِي بَيَانِ الْفَجْرِ

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : كلوا واشربوا ولا يهيدنّكم[5] الساطع[6] المصعد[7] ، وكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الأحمر " یعنی بلندی کی

---

(۱) كما عليه تعامل اهل العلم من مشايخنا بديوبند برّد الله مضاجعهم ۱۲ مرتب

(۲) واتفقوا على أن محل ذلك إذا تحقق غروب الشمس بالرؤية أو باخبار عدلين أو عدل واحد في الأرجح .

ولكن عندنا معاشر الحنفية لا يحل الافطار إلا باخبار عدلين بالغروب ، كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۸) بتغير ۱۲ م

(حاشیہ متعلقہ صفحہ گذشتہ)

ـــــ حاشیہ صفحہ ھذا ـــــ

[1] مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۲۲۶ رقم ۷۵۹۱) باب تعجیل الافطار ۱۲ م

[2] كذا في العمدة (ج ۱۱ ص ۶۶) باب تعجيل الإفطار ۱۲ م

[3] والحكمة في ذلك ان لا يزاد في النهار من الليل ولأنه أرفق بالصائم وأقوى له على العبادة . كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۸) ۱۲ م

[4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما يستحب من تعجيل الفطر ۱۲ م

[5] هاده يهيده هيدًا وهادًا : گھراہٹ میں ڈالنا ، ہلانا ، زائل کرنا ، باز رکھنا ، جھڑکنا ، ڈانٹنا ـــ بعض حضرات کا قول ہے کہ " يهيد " کا استعمال حرف نفی کے ساتھ خاص ہے ۱۲ مرتب

[6] سطع يسطع سطعًا وسطوعًا وسطيعًا : النور : روشنی کا بلند ہونا ، پھیلنا ۱۲ م

[7] أصعد يصعد إصعادًا في الارض : اونچی زمین کی طرف جانا ، أصعده : چڑھانا ۱۲ م

(القاموس الجدید و مصباح اللغات)

طرف چڑھتی ہوئی روشنی تمہیں گھبراہٹ میں مبتلا نہ کرے اور کھانے پینے سے باز نہ رکھے بلکہ شفقِ احمر کے ظاہر ہونے تک کھاتے پیتے رہو۔

صائم کے لئے کس وقت تک سحری کھاتے رہنے کی گنجائش ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ صبح احمر کے ظاہر ہونے تک اکل و شرب جائز ہے۔ حدیث باب اسی قول کی تائید کرتی ہے۔ لیکن یہ قول جمہور کے نزدیک متروک ہے[1]۔

دوسرا قول یہ ہے کہ صبح صادق ابیض تک اکل و شرب کا جواز ہے۔ جمہور کے نزدیک یہی قول مختار ہے۔

پھر ان میں اختلاف ہے کہ صبح صادق ابیض سے کیا مراد ہے؟ نفس الامر میں صبح صادق کا پایا جانا یا اس کا روزہ دار کی نظر میں واضح ہو جانا۔

دونوں میں سے پہلا قول احوط اور دوسرا اوسع ہے[2] ــــ صحابہؓ کی ایک جماعت اور تابعین میں سے امام اعمشؒ[3] اور تبع تابعین میں سے ابوبکر بن عیاشؒ اسی کے قائل ہیں کہ صبح صادق کے اچھی طرح واضح ہو جانے تک سحری کھائی جاسکتی ہے[4] ــــ چنانچہ حضرت

---

[1] بل جعله الطحاوی و ابوبکر الرازیؒ و ابن قدامةؒ والنوویؒ مخالفاً للاجماع وان اعترضه الحافظ وجعله ابن رشدؒ قولاً شاذاً ــــ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۴۲) ۱۲ مرتب

[2] کما قال شمس الائمة الحلوانیؒ، معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱) ۱۲ م

[3] وروی من طریق وکیع عن الأعمش أنه قال: لولا الشهوة لصلیت الغداة ثم تسحرت ــــ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایمنعنکم من سحورکم اذان بلال، وعمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایمنعنکم الخ ۱۲ مرتب

[4] فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لایمنعنکم الخ ــــ بلکہ علامہ عینیؒ تو یہاں تک لکھتے ہیں: وذهب معمر وسلیمان الأعمش وابو مجلز والحکم بن عتیبة إلی جواز التسحر مالم تطلع الشمس واحتجوا فی ذلک بحدیث حذیفة، رواه الطحاوی من روایة زر بن حبیش (فی شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۲۷۳، کتاب الصیام، باب الوقت الذی یحرم فیه الطعام علی الصائم) قال: تسحرت ثم انطلقت إلی المسجد فمررت بمنزل حذیفة فدخلت علیه فأمر بلقحة فحلبت وبقدر فسخنت ثم قال: کل، فقلت إنی ارید الصوم فقال وأنا أرید الصوم قال: فأکلنا وشربنا ثم أتینا المسجد فأقیمت الصلاة قال: ہکذا فعل بی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أو صنعت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حذیفہؓ سے مروی ہے "قال تسحرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم هو واللہ النہار غیر ان الشمس لم تطلع" [1] اور ابو قلابہ روایت کرتے ہیں " قال ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ وهو يتسحر یا غلام ! أجف الباب لا يفجأنا الصبح" [2] نیز ابن المنذرؒ سند صحیح کے ساتھ حضرت علیؓ سے نقل کرتے ہیں " أنه صلی الصبح ثم قال الآن حين تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود" [3] ــــ پھر خود ابن المنذر فرماتے ہیں:
" وذهب بعضهم إلى ان المراد بتبين بياض النهار من سواد الليل أن ينتشر البياض في الطرق والسكك والبيوت" [4]
اس بارے میں امام اسحاقؒ فرماتے ہیں " وبالقول الاول (أي بأن العبرة

قنت بعد الصبح ؟ قال بعد الصبح غير ان الشمس لم تطلع " ــــ عمدة القاري (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب ماجاء في قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنعنكم الخ ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] رواه سعيد بن منصور ــ أنظر فتح الباري (ج ۴ ص ۱۱۷) ۱۲م

[2] المغني (ج ۳ ص ۱۶۹ وص ۱۷۰) كتاب الصيام ــــ مسألة : والاختيار تاخير السحور وتعجيل الافطار .
نیز حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : وروى سعيد بن منصور وابن ابي شيبة وابن المنذر من طرق عن أبي بكر أنه أمر بغلق الباب حتى لا يرى الفجر ــ فتح الباري (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنعنكم الخ وعمدة القاري (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنعنكم الخ
نیز سالم بن عبید الاشجعی نقل کرتے ہیں " قال : كنت مع أبي بكرؓ فقال : قم فاسترني من الفجر ثم أكل .
مصنف ابن أبي شيبة (ج ۳ ص ۱۰) من كان يستحب تاخير السحور .
نیز ابن المنذر سالم بن عبید الاشجعی ہی سے سند صحیح کے روایت کرتے ہیں " أن أبا بكر رضي الله عنه قال له : أخرج ، فانظر هل طلع الفجر ؟ قال : فنظرت ثم أتيته فقلت : قد ابيض وسطع ثم قال أخرج فانظر هل طلع ؟ فنظرت ، فقلت : قد اعترض ، فقال : الآن ابلغني شرابي " فتح الباري (ج ۴ ص ۱۱۷) وعمدة القاري (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب

[3] كذا في الفتح (ج ۴ ص ۱۱۷) والعمدة (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۲م

[4] فتح الباري (ج ۴ ص ۱۱۷) ۱۲م

[5] فتح الباري (ج ۴ ص ۱۱۷) ۱۲م

لأول طلوع الفجر الثانی)، أقول لكن لا أطعن علی من تأوّل الرخصة كالقول الثاني (أي أن العبرة لاتضاح الفجر وانتشاره) ولا أری علیه قضاء ولا كفارة۔

بہر حال جمہورِ امت کا قول یہی ہے کہ نفس الامر میں صبح صادق کے ظہور سے صائم کے لئے اکل وشرب ناجائز ہو جاتا ہے ــــ یہ قول احوط اور راجح بھی ہے اور اسی پر جمہورِ امت کا تعامل بھی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ[1] " اس آیت کی تفسیر کے تحت فقیہِ عصر حضرت مفتی اعظم نور اللہ مرقدہٗ تحریر فرماتے ہیں :

" اس آیت میں رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر روزہ شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانے کا صحیح وقت متعین فرما دیا ، اور اس میں افراط وتفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کے لئے " حَتّٰى يَتَبَيَّنَ " کا لفظ بڑھا دیا ، جس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ نہ تو وہمی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق سے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو ، اور نہ ایسی بےفکری اختیار کرو کہ صبح کی روشنی کا یقین ہو جانے کے باوجود کھاتے پیتے رہو ، بلکہ کھانے پینے اور روزہ کے درمیان حدِ فاصل صبح صادق کا تیقّن ہے ، اس تیقّن سے پہلے کھانے پینے کو حرام سمجھنا درست نہیں ، اور تیقّن کے بعد کھانے پینے میں مشغول رہنا بھی حرام اور روزے کے لئے مفسد ہے ، اگرچہ ایک ہی منٹ کے لئے ہو ، سحری کھانے میں وسعت اور گنجائش صرف اسی وقت تک ہے جب تک صبح صادق کا یقین نہ ہو "۔

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں :

" قرآن کریم نے خود اکل وشرب کی ، جو حد بندی فرما دی ہے وہ طلوعِ صبح کا تیقّن ہے ، اس کے بعد ایک منٹ کے لئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نصِ قرآنی کی خلاف ورزی ہے۔ صحابۂ کرامؓ اور اسلافِ امت سے جو سحری کھانے میں مساہلت کی روایات منقول ہیں[2] ان سب کا محمل نصِ قرآن کے مطابق یہی ہو سکتا ہے کہ تیقّنِ صبح صادق سے پہلے پہلے زیادہ احتیاطی تنگی اختیار

---

[1] سورۂ بقرۃ آیت ۱۸۷ پ ۲ - ۱۲م

[2] کہ بعض صحابۂ کرام کو سحری کھاتے ہوئے صبح ہو گئی اور وہ اطمینان سے کھاتے رہے جیسے کہ ہم پیچھے اس قسم کی روایات ذکر کر چکے ہیں ۱۲م

نہ کی جائے ۔ امام ابن کثیرؒ نے بھی ان روایات کو اسی بات پر محمول فرمایا ہے ، ورنہ نصِ قرآنی کی صریح مخالفت کو کون مسلمان برداشت کر سکتا ہے ؟ اور صحابۂ کرام سے تو اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ، خصوصاً جبکہ قرآن کریم نے اسی آیت کے آخر میں " تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ " کے ساتھ " فَلَا تَقْرَبُوْهَا " فرما کر خاص احتیاط کی تاکید بھی فرما دی ہے "[1]

نیز فرماتے ہیں :

یہ سب کلام ان لوگوں کے بارے میں ہے جو ایسے مقام پر ہوں جہاں سے صبح صادق کو بچشم خود دیکھ کر یقین حاصل کر سکتے ہوں اور مطلع بھی صاف ہو اور وہ صبح صادق کی ابتدائی روشنی کی پہچان بھی رکھتے ہوں تو ان کو لازم ہے کہ براہِ راست افق کو دیکھ کر عمل کریں اور جہاں یہ صورت نہ ہو مثلاً کھلا ہوا افق سامنے نہیں یا مطلع صاف نہیں یا اس کو صبح صادق کی پہچان نہیں اس لئے وہ دوسرے آثار و علامات یا ریاضی حسابات کے ذریعہ وقت کا تعین کرتے ہوں ، ظاہر ہے کہ ان کے لئے کچھ وقت ایسا آئے گا کہ صبح صادق کا ہو جانا مشکوک ہو یقینی نہ ہو ، ایسے لوگوں کو مشکوک حالت میں کیا کرنا چاہئے اس کے متعلق امام جصاصؒ نے احکام القرآن میں فرمایا کہ اس حال میں اصل تو یہی ہے کہ کھانے پینے پر اقدام نہ کرے لیکن مشکوک حالت میں صبح صادق کا یقین ہونے سے پہلے پہلے کچھ کھا پی لیا تو گنہگار نہیں ہو گا لیکن اگر بعد میں تحقیق سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس وقت صبح ہو چکی تھی تو قضا اس کے ذمہ لازم ہے[2] واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۵۴ و ۴۵۵)

اس باب کی شرح میں معارف القرآن کے علاوہ بطور خاص درج ذیل کتب سے مدد لی گئی :

① " المغنی " لابن قدامۃ (ج ۳ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰) مسألہ : والاختیار تاخیر السحور وتعجیل الفطر ۔

② فتح الباری (ج ۴ ص ۱۷۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعنکم من سحورکم اذان بلال ۔

③ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم : لا یمنعنکم الخ

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱ تا ص ۴۳) ۱۲ مرتب

[2] واضح رہے کہ ہمارے ہاں (کراچی) کی عام مساجد میں عرصہ سے حاجی وجیہ الدین صاحب مہاجر مرحوم کا شائع کردہ اوقاتِ صلوات وسحر و افطار کا نقشہ رائج ہے ۔ اس نقشہ میں صبح صادق کا جو وقت لکھا گیا ہے چند سال قبل بعض اہلِ علم نے نئی تحقیق کر کے اس سے اختلاف کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ رائج الوقت

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّشْدِيدِ فِي الْغِيبَةِ لِلصَّائِمِ[1]

عن أبي هريرةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة بأن يدع طعامه وشرابه[1] "علماء کا اس بارے

۹: (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) نقشوں میں صبح صادق کا جو وقت بتلایا گیا ہے وہ درست نہیں اور درحقیقت وہ وقت صبح کاذب کا ہے اور صبح صادق اس وقت سے کم از کم چودہ منٹ اور زیادہ سے زیادہ انیس منٹ بعد ہوتی ہے۔

لیکن فقیہ عصر حضرت مفتی اعظم پاکستان مولانا مفتی محمد شفیعؒ اور علامہ محمد یوسف بنوری نور اللہ مرقدہما کی اپنی تحقیق اور آخری حتمی رائے یہی تھی کہ حاجی وجیہ الدین صاحبؒ کا شائع کردہ پرانا نقشہ ہی درست ہے دوسرے تمام کبار علماء کی رائے بھی انہی دو حضرات کی رائے کے مطابق تھی۔

جانبین کے مسلک کی تفصیل اور دلائل کے لئے دیکھئے:

(۱) احسن الفتاوی (ج ۲ ص ۱۵۷ تا ص ۲۷۲) "صبح صادق اور تقریباً پوری دنیا کے اوقات نماز کا نقشہ" مؤلفہ مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی بانی دار الافتاء والارشاد۔

(۲) "صبح صادق و صبح کاذب" مؤلفہ جناب عبد اللطیف بن عبد العزیز سراوی، صدر شعبہ جغرافیہ گورنمنٹ کالج کراچی

یہ تمام تر تفصیل عرض کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اہل علم حضرات کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف ابتداء صبح صادق کی تعیین میں ہے ورنہ اس بات پر یہ تمام حضرات متفق ہیں کہ صبح صادق ہوتے ہی صائم کے حق میں اکل و شرب کی ممانعت ہو جائے گی اور وضوح فجر تک سحری کھانے کی اجازت نہ ہوگی۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ہذا

[1] اس حدیث پر امام ترمذیؒ نے جو ترجمۃ الباب قائم کیا ہے اس کے بارے میں علامہ عینیؒ لکھتے ہیں:

"وقال شیخنا (ای العراقیؒ): فیہ اشکال من حیث ان الحدیث فیہ قول الزور والعمل بہ، والغیبۃ لیست قول الزور ولا العمل بہ، إذ حد الغیبۃ علی ما ہو المشہور: ذکرک اخاک بما فیہ مما یکرہ، وقول الزور ہو الکذب والبہتان"

پھر واضح رہے کہ اس حدیث پر دوسرے اصحاب سنن نے بھی اسی قسم کے ترجمۃ الباب قائم کئے ہیں۔

اس اشکال کا جواب یہ نقل کیا گیا ہے:

"وکأنہم — واللہ اعلم — فہموا من الحدیث حفظ المنطق عن المحرمات، ومن جملتہا الغیبۃ، ولہذا بوب علیہ ابن حبان فی صحیحہ:

"ذکر الخبر الدال علی ان الصیام انما یتم باجتناب المحظورات لا بمجانبۃ الطعام والشراب والجماع فقط" وفی بعض الفاظ الحدیث: ومن لم یدع قول الزور والعمل بہ والجہل، فیحتمل ان یراد بالجہل جمیع المعاصی — وہذہ اللفظۃ عند البخاری فی کتاب الادب — کذا فی العمدۃ للعینیؒ (ج ۱۰ ص ۲۷۶) باب من لم یدع قول الزور والعمل بہ فی الصوم ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب ۱۲

میں اختلاف ہے کہ غیبت ،چغل خوری اور جھوٹ جیسے گناہِ کبیرہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ جمہور ائمہ عدم فساد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ باتیں اگرچہ کمالِ صوم کے منافی ہیں لیکن مفسد نہیں ، البتہ سفیان ثوریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیبت سے فسادِ صوم کے قائل ہیں[1]

غالباً حضرت سفیانِ ثوریؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے اور قیاس سے بھی ظاہراً ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اکل وشرب اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہیں اور روزے میں عارضی طور پر ممنوع ہو جاتے ہیں جبکہ غیبت اپنی ذات ہی کے اعتبار سے حرام ہے اور روزے میں اس کی شناعت مزید بڑھ جاتی ہے جیساکہ حدیثِ باب میں فرمایا گیا کہ جو شخص بدگفتاری اور بدکرداری نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کچھ پروا نہیں کہ وہ شخص اپنا کھانا پینا چھوڑ دے — اس کا تقاضا یہی ہے کہ جب اکل وشرب (جو مباح فی نفسہ ہیں) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو غیبت (جو فی نفسہ بھی حرام ہے) سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہیئے ۔

لیکن بہرحال جمہور اسی کے قائل ہیں کہ غیبت وغیرہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا[2] اگرچہ اس میں

---

[1] ذکرہ الغزالی فی "الاحیاء" وقال : رواہ بشر بن الحارث عنہ ، قال : وروی لیث عن مجاہد "خصلتان تفسدان الصوم الغیبۃ والکذب" ہکذا ذکرہ الغزالی بہذا اللفظ ، والمعروف عن مجاہد "خصلتان من حفظہما سلم لہ صومہ الغیبۃ والکذب" ہکذا رواہ ابن ابی شیبۃ عن محمد بن فضیل عن لیث عن مجاہد ، وروی ابن ابی الدنیا عن احمد بن ابراہیم عن یعلی بن عبید عن الاعمش عن ابراہیم قال کانوا یقولون ان الکذب یفطر الصائم ، وروی ایضاً عن یحیی بن یوسف عن یحیی بن سلیم عن ہشام عن ابن سیرین عن عبیدۃ السلمانی قالوا اتقوا المفطرین الکذب والغیبۃ" کذا فی "العینی" (ج۱۰، ص۲۷۶) باب من لم یدع قول الزور الخ ۱۲ مرتب

[2] من اغتاب فظن فطرہ بہ فأکل عمداً فعلیہ القضاء ، وہل تجب علیہ الکفارۃ ؟ فقال صاحب "الہدایۃ" (ج۱ص۲۲۷ کتاب الصوم ، قبیل "فصل فیما یوجبہ") علیہ الکفارۃ ایضاً ، وکذا قال فیمن احتجم وظن أن ذلک یفطرہ ثم أکل متعمداً علیہ القضاء والکفارۃ الا اذا افتاہ فقیہ بالفساد لأن الفتوی دلیل شرعی فی حقہ اھ ، وقیل بعدم الکفارۃ فیہما ، وقیل بعدم الکفارۃ فی الصورۃ الاولی وبالکفارۃ فی الثانیۃ ثم جعل الغیبۃ والحجامۃ واحداً فی الحکم بلزوم القضاء والکفارۃ عند صاحب "الہدایۃ" وصاحب "البدائع" وصاحب "الفتح" وغیرہم ۔ انظر "رد المحتار" و "البحر" و "الفتح" للتفصیل ۔

قال الشیخ (الانور) ویمکن ان یقال فی وجہ الفرق بینہما بأن الغیبۃ یکثر وقوعہا ویشکل الاحتراز عنہا ، واما الحجامۃ فنادر الوقوع ، فافترقا — والحدیثان صحیحان فی الحجامۃ والغیبۃ ، وذہب الی الفساد بالحجامۃ الأوزاعی واحمد — و

کمال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ حدیث باب کا بھی ان کے نزدیک یہی مطلب ہے۔

پھر جہاں تک مذکورہ بالا قیاس اور شبہ کا تعلق ہے اس کا جواب دیتے ہوئے حکیم الامۃ مجدد الملۃ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ :

"روزہ[1] جن خصوصیات کے لئے مشروع کیا گیا ہے ان کے اعتبار سے اس کی ایک خاص ماہیت شخصیہ ہے یعنی" امساك عن المفطرات بالنية " (نیت کرکے افطار کرنے والی چیزوں سے رُکنا) سو اکل و شرب وغیرہ گو اَهْوَنْ ہوں مگر اس ماہیت کے منافی ہیں اور دوسری معاصی گو اَغْلَظْ ہوں مگر اس ماہیت کے منافی نہیں، گو اس ماہیت کی اغراض کے منافی ہوں، سو غایت ما فی الباب ان معاصی سے وہ اغراض فوت ہو جاویں گے سو اس کو ہم بھی مانتے ہیں چنانچہ اوپر کہا گیا ہے[2] کہ بھلا اس روزہ کا کوئی معتد بہ حاصل؟ اور اصل حقیقت صوم کے متعلق ہو جانے سے یہ اثر ہوگا کہ قیامت میں بازپرس نہ ہوگی کہ روزہ کیوں نہیں رکھا؟ بلکہ پوچھا جاوے گا کہ روزہ کو خراب کیوں کیا؟ سو بڑا فرق ہے اس میں کہ حاکم کے حکم کے بعد سالانہ کاغذ ہی نہ بنایا اور اس میں کہ بنایا مگر کہیں کہیں غلطیاں رہ گئیں، اور یہ جو کہا گیا کہ ایسے روزہ سے معتد بہ فائدہ نہیں، یہ قید اس لئے لگائی کہ بالکل بے سود بھی نہیں اور وہ فائدہ ایک تو ظاہر ہے کہ کسی قدر تعمیل ارشاد ہے اور دوسرے ہر عمل میں ایک خاص برکت ہے، جب صبح سے شام تک لذاتِ مخصوصہ سے نفس کو روکا تو اس سے نفس ضرور منفعل اور منصبغ (اثر قبول کنندہ در رنگ پذیرندہ) ہو گیا جس کا اثر یا تو آئندہ ظاہر ہو کہ کسی معصیت سے رُکنے کی توفیق ہو جائے یا اسی روز یہ اثر ہوا ہو کہ اگر یہ صورتِ صوم بھی نہ ہوتی تو کوئی خاص معصیت سرزد ہوتی اور روزہ کی برکت سے سرزد نہ ہوئی ہو تو اس وجہ سے بالکل بے سود اور لاحاصل نہیں کہہ سکتے" واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

○

---

[1] اصلاح انقلاب امت (ج ا ص ۱۳۴، روزے کے متعلق کوتاہیاں/ ایک اشکال اور اس کا جواب) ۱۲ م

[2] (ج ا ص ۱۳۲، روزہ محض نام کا) ۱۲ م

بَابُ[عه] مَاجَاءَ فِى فَضْلِ السَّحُوْرِ[۱]

"تسحروا فان فى السحور بركة[۲]"

وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: فصل ما بين صيامنا وصيام اهل الكتاب أكلة[۳] السحر" علماء کا سحری کے استحباب اور اس کے عدمِ وجوب پر اتفاق ہے۔ پھر سحری کے استحباب کی جہاں اور حکمتیں ہیں وہاں ایک بڑی حکمت اہل کتاب کی مخالفت ہے، اس لئے کہ اہلِ کتاب کے حق میں حکم یہ تھا کہ لیالیِ صوم میں سونے کے بعد اکل وشرب کی اجازت نہ تھی، ابتداء اسلام میں خود مسلمانوں کیلئے یہی حکم تھا چنانچہ ابوداؤد[۴] کی

---

[۱] السحور بالفتح: ما يتسحر به من الطعام والشراب، وبالضم: مصدر [illegible] قاله العراقي والبزري وغيرهما. كذا فى "المعارف" (ج۱ ص۲۶۳ و ۱۷۷) ۱۲ م

[۲] قال الحافظ: البركة فى السحور تحصل بجهات متعددة وهى: ① اتباع السنة ② ومخالفة اهل الكتاب ③ والتقوى به على العبادة ④ والزيادة فى النشاط ⑤ ومدافعة سوء الخلق الذى يثيره الجوع ⑥ والتسبب بالصدقة على من يسأل إذ ذاك أو يجتمع معه على الأكل ⑦ والتسبب للذكر ⑧ والدعاء وقت مظنة الاجابة ⑨ وتدارك نية الصوم لمن اغفلها قبل ان ينام.

قال ابن دقيق العيد: هذه البركة يجوز أن تعود الى الامور الأخروية فان اقامة السنة يوجب الأجر وزيادته ويحتمل أن تعود الى الامور الدنيوية كقوة البدن على الصوم وتيسيره من غير اضرار بالصائم. كذا فى فتح البارى (ج۴ ص۱۴۰) باب بركة السحور من غير ايجاب ۱۲ مرتب عفا الله عنه

[۳] قال النووى: أكلة السحر هى السحور وهى بفتح الهمزة، هكذا ضبطناه، وهكذا ضبطه الجمهور، وهو المشهور فى روايات بلادنا، وهى عبارة عن المرة الواحدة من الأكل كالغدوة والعشوة وإن كثر المأكول فيها وأما الأكلة بالضم فهى اللقمة وادعى القاضى عياض أن الرواية فيه بالضم ولعله اراد رواية اهل بلاده فيها بالضم قال والصواب الفتح، لأنه المقصود هنا. كذا فى شرح النووى على مسلم (ج۱ ص۳۵۰) باب فضل السحور وتأكيد استحبابه واستحباب تأخيره وتعجيل الفطر ۱۲ مرتب

[۴] (ج۱ ص۷۱) باب كيف الاذان ۱۲ م

[عه] شرح باب از مرتب ۱۲

* * * * *

روایت میں مروی ہے "وكان الرجل إذا أفطر فنام قبل أن يأكل لم يأكل حتى يصبح" لیکن امّت محمدیہ کے لئے آسانی اور اہل کتاب کی مخالفت کی غرض سے یہ حکم ختم کر دیا گیا، چنانچہ آیتؑ نازل ہوئی "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ" پھر اسی آیت میں آگے چل کر ارشاد ہے "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ"

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى مكة عام الفتح فصام حتى بلغ "كراع الغميم"[2] وصام الناس معه فقيل له: ان الناس قد شق عليهم الصيام و ان الناس ينظرون فيما فعلت فدعا بقدح من ماء بعد العصر فشرب والناس ينظرون إليه فأفطر بعضهم وصام بعضهم فبلغه ان ناسا صاموا فقال "أولئك العصاة". اس بات پر تو اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا جائز ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے؟ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے لیکن شدید مشقت کا اندیشہ ہو تو افطار افضل ہے[3]، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ

---

[1] سورۂ بقرہ آیت نمبر ۱۸۷ پ ۲ نیز دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۴، ۷۵) فی حدیث ابن ابی لیلیٰ - باب کیف الاذان ۱۲ م

[2] الکراع: من البقر والغنم: گائے بکری کے پائے، اکراع: من الانسان: پنڈلی۔ الغمیم: گرم کیا ہوا گاڑھا دودھ۔
کراع الغمیم: ایک مقام کا نام ہے جو "بیر عسفان" کے قریب مکہ سے دو منزل (تقریباً تینتیس میل) کے فاصلہ پر ہے ۔۔۔ اصل میں "کراع" ایک لمبے پتھریلے میدان کا نام ہے (گویا کراع کہہ کر اس کو پنڈلی سے تشبیہ دی گئی ہے) اور "غمیم" حجاز کی ایک وادی کا نام ہے، دیکھئے "مجمع بحار الانوار" (ج ۴ ص ۳۹۲) اور لغات الحدیث "کتاب "ک" (ص ۴۳) - بزیادۃ ۱۲ م

[3] قال الاسبیجابیؒ فی شرح مختصر الطحاوی: الأفضل أن یصوم فی السفر إذا لم یضعفه الصوم، فإن أضعفه و لحقه مشقة بالصوم فالفطر أفضل فإن أفطر من غیر مشقة لا یأثم، وبما قلناه قال مالکؒ والشافعیؒ، وقال النوویؒ: ہو المذہب ۔۔۔ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۴۳) باب الصوم فی السفر والإفطار ۱۲ مرتب

کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے عملاً بالرخصۃ، امام اوزاعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے[1] (امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے) اور بعض اہلِ ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے[2]۔ ان کا استدلال حدیث باب میں "اولٰئک العصاۃ" کے جملہ سے ہے ۔ اور امام احمدؒ کا استدلال صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث سے ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا "لیس من البر الصوم فی السفر"[3]

جمہور ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ

---

[1] وقال آخرون: ہو مخیر مطلقاً وقال آخرون: افضلہما ایسرہما لقولہ تعالیٰ "یرید اللّٰہ بکم الیسر" فان کان الفطر أیسر علیہ فہو افضل فی حقہ وان کان الصیام أیسر کمن یسہل علیہ حینئذٍ ویشق علیہ بعد ذلک فالصوم فی حقہ افضل وہو قول عمر بن عبد العزیز واختارہ ابن المنذر، والذی یترجح قول الجمہور ولکن قد یکون الفطر افضل لمن اشتد علیہ الصوم وتضرر بہ وکذلک من ظن بہ الاعراض عن قبول الرخصۃ، کما تقدم نظیرہ فی المسح علی الخفین ـــــ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۶۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر لیس من البر الصیام فی السفر ۱۲ سیفی

[2] کما فی الفتح (ج ۴ ص ۱۵۹) وحکی (ہذا) عن عمرؓ وابن عمرؓ وابی ہریرۃؓ والزہریؒ وابراہیم النخعیؒ وغیرہم واحتجوا بقولہ تعالیٰ: "فمن کان مریضاً أو علی سفر فعدۃ من ایام أخر" قالوا ظاہرہ فعلیہ عدۃ أو فالواجب عدۃ وتأولہ الجمہور بان التقدیر "فأفطر فعدۃ" ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر الخ ـــــ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۷، باب من اختار الفطر) کی ایک روایت میں "لیس من البر الصیام فی السفر" کے الفاظ مروی ہیں۔

اور حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں: وروی "لیس من امبر امصیام فی امسفر" وہی لغۃ بعض العرب، رواہا عبد الرزاق فی "مصنفہ" اخبرنا معمر عن الزہری عن صفوان بن عبد اللّٰہ بن صفوان بن أمیۃ الجمحی عن أم الدرداء عن کعب بن عاصم الاشعری عن النبی علیہ السلام فذکرہ ـــــ وعن عبد الرزاق رواہ احمد فی مسندہ ومن طریق احمد رواہ الطبرانی فی معجمہ ـــــ کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۱) باب ما یوجب القضاء والکفارۃ ۔

علامہ ہیثمیؒ نے بھی کعب اشعری کی "لیس من امبر الخ" والی روایت نقل کی ہے اور اس کے بارے میں لکھا ہے "رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر ورجال احمد رجال الصحیح ـــــ کذا فی مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۶۱) باب الصیام فی السفر ۱۲ مرتب عفی عنہ

سے روزہ رکھنا ثابت ہے[1]۔

پھر جمہور کے نزدیک حدیث باب اور "لیس من البر الخ" دونوں اسی صورت پر محمول ہیں جبکہ شدید مشقت کا اندیشہ ہو چنانچہ حدیث باب میں تو یہ تصریح موجود ہے ہی "ان الناس شق علیھم الصیام"[2]۔ اور جہاں تک صحیح بخاری کی روایت کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں ہے جو سفر میں روزہ رکھ کر نیم دم آگیا تھا[3] اور ناقابل برداشت مشقت کی صورت میں سفر میں افطار کی افضلیت کے ہم بھی قائل ہیں[4]۔

---

[1] چنانچہ اگلے باب (باب ما جاء فی الرخصۃ فی الصوم فی السفر) میں اس مضمون کی کئی روایات مروی ہیں، مثلاً حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أن حمزۃ بن عمرو الاسلمی سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصوم فی السفر وکان یسرد الصوم (أی حمزۃ بن عمرو الاسلمی ـــ ملا) ترمذی بنحو روایۃ مسلم ج ۱ ص ۳۵۷، باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان للمسافر) فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن شئت فصم وإن شئت فأفطر"

اور حضرت ابو سعید سے مروی ہے "کنا نسافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر رمضان فما یعاب علی الصائم صومہ ولا علی المفطر فطرہ" ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸ و ۱۱۹)

نیز حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصوم فی السفر ویفطر الخ" ـــ (قال الہیثمی) رواہ احمد وابو یعلی والبزار بنحوہ، ورجال احمد رجال الصحیح مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۵۸ و ۱۵۹)

نیز حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں: "لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض اسفارہ فی یوم شدید الحر حتی أن الرجل لیضع یدہ علی رأسہ من شدۃ الحر وما منا صائم إلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعبد اللہ بن رواحۃ" طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۰ و ۲۸۱) باب الصیام فی السفر۔

وأخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶۱) بتغیر فی اللفظ، باب (بلا ترجمۃ) بعد باب إذا صام ایاما من رمضان ثم سافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] جیساکہ روایت کے شروع کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں یعنی "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فرأی زحاما ورجلا قد ظلل علیہ فقال: ما ھذا؟ فقالوا: صائم فقال: لیس من البر الخ، بخاری (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ الخ ۱۲م

[3] جیساکہ حضرت انسؓ سے مروی ہے "قال: خرجنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فنزلنا فی یوم شدید الحر فمنا الصائم ومنا المفطر فنزلنا فی یوم حار واکثرنا ظلا صاحب الکساء ومنا (باقی حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

پھر دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں ؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں[1] امام شافعیؒ وغیرہ اس کو علی الاطلاق جائز کہتے ہیں اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ کے عصر کے بعد روزہ افطار کرنے کا ذکر ہے[2]

اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں[3] کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) من یستر الشمس بیدہ فسقط الصُّوَّام وقام المفطرون فضربوا الأبنیۃ وسقوا الرکاب، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ذہب المفطرون بالأجر الیوم" طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۱ ، باب الصیام فی السفر) اس روایت سے شدید مشقت کی صورت میں جہاں افطار کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے وہیں اس کی طرف بھی اشارہ ہو رہا ہے کہ عدم مشقت کی صورت میں مفطرین فی السفر کو صائمین پر فضیلت حاصل نہ ہوگی، چنانچہ حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ " ذہب المفطرون بالاجر الیوم " سے یہی مفہوم ہو رہا ہے . واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] قال الشیخ البنوریؒ : عدم جواز الافطار للمسافر فی اثناء الیوم بعد ما نوی الصوم وہو مذہب ابی حنیفۃ والاکثرین وذکر الحافظ فی " الفتح " الجواز مذہب الجمہور وقطع بہ اکثر الشافعیۃ، قال: وفی وجہ لیس لہ أن یفطر ــــ ولی فیہ بعض نظر ــــ کذا فی " المعارف " (ج ۶ ص ۵۰) ۱۲ م

[2] اور حدیث باب کو حالت اضطرار پر محمول کرنا بھی بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ متعدد صحابہ کرامؓ نے روزہ رکھنے کے بعد اُسے مکمل کیا اور انہیں کچھ نہیں ہوا ۱۲ از استاذ محترم

[3] قال الشیخ البنوریؒ : وحدیث الباب یرد علی ما ذہب الیہ ابو حنیفۃ حتی ثبت الإفطار للصائم فی أثناء الیوم ولم یجب عنہ أحد من الحنفیۃ ــــ قال شیخنا (الانور الکشمیری قدس سرہ) : قد صرح فی الفتاوی التتارخانیۃ بجواز الإفطار للغزاۃ الصائمین عندنا وکذلک فی غیرہا ــــ أقول (ای یقول الشیخ البنوریؒ) لم أجد نقل التتارخانیۃ فیما عندی من المراجع نعم فی الہندیۃ (ای الفتاوی العالمگیریۃ ج ۱ ص ۲۰۸ ، الباب الخامس فی الاعذار التی تبیح الافطار م) عن محیط السرخسیؒ ، الغازی إذا علم أنہ یقاتل العدو فی رمضان ویخاف الضعف فلہ أن یفطر، وفی فتح القدیر قالوا : الغازی إذا کان یعلم یقیناً أنہ یقاتل العدو فی شہر رمضان ویخاف الضعف إن لم یفطر یفطر قبل الحرب مسافراً أو کان مقیماً اھ (ج ۲ ص ۹۰) فی اول فصل العوارض، فکان الافطار لہم جائز عندنا لأنہم کانوا غزاۃ مجاہدین

(معارف السنن ج ۵ ص ۱۲۵ ... ۱۲ مرتب عفی عنہ)

تصریح ہے کہ مجاہدین کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ کھکر افطار کرنا جائز ہے خواہ اضطرار کی حالت نہ ہو لہٰذا حدیث باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقعہ پر جہاد ہی کے لئے تشریف لے جا رہے تھے[1]

واللہ اعلم[2]

---

[1] چنانچہ ترمذی ہی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے " قال لما بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الفتح مرّ الظهران فآذننا بلقاء العدوّ فأمرنا بالفطر فأفطرنا أجمعين (قال الترمذی) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۲۲۸) ابواب الجہاد، باب فی الفطر عند القتال۔

نیز طحاوی میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے فرماتے ہیں " خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان عام الفتح فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم ونصوم حتی بلغ منزلاً من المنازل فقال إنکم قد دنوتم من عدوکم والفطر أقوی لکم فأصبحنا منا الصائم ومنا المفطر ثم سرنا فنزلنا منزلاً فقال: إنکم تصبحون عدوکم والفطر أقوی لکم فأفطروا فکانت عزیمة من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم لقد رأیتنی أصوم مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل ذلک وبعد ذلک " (ج ۱ ص ۲۷۹) باب الصیام فی السفر — یہ روایت حنفیہ کے مسلک کی صریح ہے نیز ترمذی میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے " غزونا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان غزوتین یوم بدر والفتح فأفطرنا فیهما (ج ۱ ص ۱۱۹) باب ما جاء فی الرخصة للمحارب فی الافطار۔

واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سفر جہاد کئی دن تک جاری رہا، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں " والذی اتفق علیہ اہل السیر أنہ خرج فی عاشر رمضان ودخل مکة لتسع عشرة خلت منہ — عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۴۴) باب إذا صام أیاماً من رمضان ثم سافر ۱۲ مرتب

[2] باب سے متعلقہ دونوں مسئلوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے :

① طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۸ تا ص ۲۸۲) باب الصیام فی السفر۔

② عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۴۲ تا ۵۱) " باب الصوم فی السفر والافطار " تا " باب وعلی الذین یطیقونہ الخ "

③ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۵۶ تا ص ۱۶۳)

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۸ تا ص ۵۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

❊

بَابُ[ع] مَاجَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي الْإِفْطَارِ لِلْحُبْلَى وَالْمُرْضِعِ

عن انس بن مالك[1] " یہ مشہور خزرجی انصاری صحابی نہیں ہیں جو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دس سال تک خادم رہے بلکہ یہ ایک دوسرے صحابی انس بن مالکؓ قشیری ہیں جن کا تعلق بنو عبداللہ بن کعب سے ہے[1] ان کی کنیت ابوامیّہ ہے اور بعض نے ان کی کنیت ابوامیمہ اور بعض نے ابومیّۃ بیان کی ہے یہ بصرہ میں بھی تشریف لائے تھے، ان سے ابوقلابہؒ اور عبداللہ بن سوادہ قشیریؒ روایت کرتے ہیں ___ ان کی حدیث باب امام ترمذیؒ کے علاوہ دوسرے اصحابؒ سنن نے بھی روایت کی ہے[2]

اغارت علينا[3] خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدته يتغدّى فقال: أدن[4] فكل، فقلت: إني صائم، فقال: أدن أحدثك عن الصوم او الصيام، إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل او المرضع الصوم او الصيام، والله لقد قالهما النبي صلى الله عليه وسلم كليهما أو إحداهما فيا لهف[5] نفسي أن

---

[1] سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰، باب ما جاء فی الافطار للحامل والمرضع) میں جوان کا تعارف " رجل من بنی عبدالاشہل " سے کرایا گیا ہے وہ صحیح نہیں، کما فی " الاصابۃ " دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲م

[2] دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۸) وضع الصیام عن الحبلی والمرضع ___ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۷) باب من اختار الفطر ___ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ما جاء فی الافطار للحامل والمرضع ۱۲ مرتب

[3] انس بن مالک کعبیؓ سے متعلق مذکورہ تفصیل کے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۸۵ رقم ۶۲۵) ___ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

[4] أي على قومنا، لأنه كان أسلم ___ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲م

[5] دَنَا يَدْنُوْ دُنُوًّا سے امر کا صیغہ ہے " قریب ہونا " ۱۲م

[6] لَهِفَ يَلْهَفُ لَهْفًا (سَمِعَ) علی ما فات: غمگین ہونا افسوس کرنا ___ یالہف فلان، ان الفاظ کے ذریعہ " مافات " پر افسوس کیا جاتا ہے یعنی فلاں پر کس قدر افسوس ہے ___ لہٰذا " یالہف نفسی " کا مطلب ہوگا " ہائے مجھ پر افسوس " ۱۲م

[ع] شرح باب از مرتب ۱۲

لاآكون طعمت من طعام النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔[1] حاملہ اور مرضعہ عورت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر ان کو اپنے نفس پر کسی قسم کا خطرہ ہو تو ان کے لئے افطار کرنا جائز ہے اس صورت میں وہ دونوں بعد میں روزوں کی قضا کریں گی اور ان پر فدیہ نہ ہوگا کالمریض الخائف علی النفس ، یہاں تک کی بات میں اتفاق ہے ۔ پھر اگر روزہ رکھنے سے حاملہ کو اپنے جنین اور مرضعہ کو اپنے رضیع کے بارے میں کوئی خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی ان دونوں کے لئے افطار کرنا باتفاق جائز ہے ، پھر ان میں اختلاف ہے ، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس صورت میں ان کے ذمہ صرف قضا لازم ہوگی ۔ امام اوزاعیؒ ، سفیان ثوریؒ ، ابوعبیدؒ ، ابوثورؒ ، عطاءؒ ، حسن بصریؒ ، زہریؒ ، ربیعہؒ ، نخعیؒ ، ضحاکؒ اور سعید بن جبیرؒ کا مسلک بھی یہی ہے ، ان حضرات کی دلیل حدیث باب ہے ، جس میں فدیہ طعام کا کوئی حکم نہیں دیا گیا ۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی صورت میں یہ دونوں قضا بھی کریں گی اور فدیہ بھی دیں گی ، حضرت ابن عمرؓ اور مجاہدؒ سے بھی یہی مروی ہے ، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت اور حضرت لیثؒ کا مسلک یہ ہے کہ حاملہ قضا تو کرے گی لیکن اس کے ذمہ فدیہ نہیں ہے جبکہ مرضعہ کے ذمہ قضا بھی ہے اور فدیہ بھی ـــ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان کے ذمہ فدیہ طعام تو ہے لیکن قضا نہیں ، حضرت ابن عمرؓ ، حضرت ابن عباسؓ اور ابن جبیرؒ سے بھی یہی مروی ہے[2] واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] فکان (ای انس بن مالک الکعبیؓ) یتأسف علی ما فاتہ من البرکۃ دامتثال أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التغذی معہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان غرضہ صلی اللہ علیہ وسلم بیان الرخصۃ لافی اباحۃ الافطار من اول الآمر لابیان الرغبۃ فی الافطار بعد مانوی الصوم ۔ واللہ اعلم ۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

[2] (قال الشیخ البنوریؒ) ہذا کلہ ملخص ما فی المغنی وشرح المہذب وقواعد ابن رشد وغیرہا ، کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰) ۱۲ م

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْكَفَّارَةِ

من مات وعلیه صیام شهر فلیطعم مکان کل یوم مسکیناً [1] حدیثِ باب اس مسئلہ میں جمہور (امام ابوحنیفہؒ ، امام مالکؒ ، امام شافعیؒ) کی دلیل ہے کہ میت کی جانب سے نیابت فی الصوم درست نہیں ، وجہِ استدلال یہ ہے کہ فدیہ کو روزہ کا بدل قرار دیا گیا ہے ، اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی اور شخص کا روزہ اس کے روزے کا بدل نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم [2]

(از مرتب)

بَابُ مَاجَاءَ فِي الصَّائِمِ يَذْرَعُهُ الْقَيْءُ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ثلاث لا یفطرن الصائم الحجامة [3] والقیء والاحتلام " ائمۂ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر خود بخود قے آئے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر قصداً قے کی جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے [4] البتہ حنفیہ کے ہاں اس بارے میں تفصیل ہے۔

چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے " البحر الرائق [5] " میں قے کی بارہ صورتیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصداً لائی گئی ہوگی دونوں صورتوں میں منہ بھر کے ہوگی یا نہیں ، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں یا وہ خارج ہو گئی ہوگی یا خود بخود واپس ہو گئی ہوگی یا قصداً اسے واپس کر لیا گیا ہوگا ، یہ کل بارہ صورتیں ہوئیں [6] ، صاحبِ " بحر " فرماتے ہیں کہ ان میں سے صرف دو صورتیں

---

[1] ترمذی میں اس سے پہلے " باب ماجاء فی الصوم عن المیّت " ہے لیکن اس سے متعلق مباحث " ابواب الزکوٰۃ ، باب ماجاء فی المتصدق یرث صدقتہ " کے تحت گذر چکے ہیں ۱۲ مرتب

[2] اس سے متعلق کلام کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳) ۱۲ م

[3] اس سے متعلق کلام انشاء اللہ آگے " باب ماجاء فی کراھیۃ الحجامۃ للصائم کے تحت مستقلاً آئے گا ۱۲ م

[4] معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴) ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص ۲۷۴) باب مایفسد الصوم ومالا یفسدہ ۱۲ م

[6] ثم ان الصور کلھا اِما ان یکون مع تذکر صومہ او عدم تذکرہ ، فتتفرع الی اربعۃ وعشرین ، والفساد فی الصور من الإعادة والاستقاء بشرط الملئ مع التذکر . کما فی " الدر المنتقی " حکاہ فی " المنحۃ " کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۶۴) ۱۲ م

ناقض صوم ہیں ، ایک یہ کہ منہ بھر کے قے ہو اور صائم اس کا اعادہ کرلے دوسرے یہ کہ عمداً منہ بھر کے قے کرے باقی کوئی صورت مفسدِ صوم[1] نہیں ۔ واللہ اعلم (از مرتب)

باب[2] ماجاء فی الصائم یأکل أو یشرب ناسیًا

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من أکل أو شرب ناسیًا فلا یفطر فإنما هو رزق رزقه اللہ ۔ امام ابوحنیفہؒ ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر روزہ دار بھول کر کھاپی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا کما یدل علیہ حدیث الباب ، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اس کے ذمہ قضاء واجب ہے[3] اگرچہ صوم نفل میں وہ بھی عدم فساد کے قائل ہیں ۔

پھر ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ دار کو بھول کر کھاتے ہوئے دیکھے اگر اس کا یہ خیال ہو کہ یہ روزہ دار بغیر ضعف کے اس روزہ کو پورا کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو ایسی صورت میں اسے روزہ دار کو باخبر کردینا چاہئے ویکرہ أن لا یخبرہ ، لیکن اگر وہ روزہ دار ایسا ہو کہ روزہ رکھنے سے اُسے ضعف لاحق ہونے کا اندیشہ ہو اور اکل و شرب سے دوسری عبادات و طاعات میں قوت حاصل ہونے کی امید ہو تو ایسی صورت میں عدم اخبار کی بھی گنجائش ہے[4] ، واللہ اعلم

(از مرتب)

---

[1] وان ذفوره ینتقض فی جمیع الصور الا فیما اذا لم یملأ الفم واما الصلاۃ ففی "الظہیریۃ" منها لو قاء اقل من ملء الفم لم تفسد صلاتہ وإن أعادہ إلی جوفہ یجب أن یکون علی قیاس الصوم عند أبی یوسف لا تفسد وعن محمد تفسد (واجع للقیاس" البحر" ج ۲ ص ۲۷۴) وإن تقیأ فی صلاتہ ان کان أقل من ملء الفم لا تفسد صلاتہ وان کان ملء الفم تفسد صلاتہ اھ وراجع لمزید التفصیل البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۷۵) ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب ۱۲

[3] وتطلع مالک إلی المسألۃ من طریقها وأشرف علیها فرأی فی مطلعها أن علیہ القضاء لأن الصوم عبارۃ عن الإمساک عن الأکل فلا یوجد مع الأکل ، لأنہ ضدہ ، وإذا لم یبق رکنہ وحقیقتہ ولم یوجد لم یکن ممتثلاً ولا قاضیا ما علیہ ۔ کذا فی عارضۃ الاحوذی (ج ۳ ص ۲۳۷) ۱۲ مرتب

[4] راجع للتفصیل فتح القدیر (ج ۲ ص ۶۳) اوائل باب ما یوجب القضاء والکفارۃ ۱۲ م

بَابُ مَاجَاءَفِي الْاِفْطَارِ مُتَعَمِّدًا

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من افطر يومًا من رمضان من غير رخصة ولا مرض لم يقض عنه صوم الدهر كله وإن صامه"۔ اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کرکے بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عمدًا رمضان کا روزہ چھوڑ دے تو اس کی قضا نہیں کیونکہ صوم دہر بھی اس کی تلافی نہیں کرسکتا[1] امام بخاریؒ کے صنیع[2] سے بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی مسلک کے قائل ہیں[3]۔

جمہور کے نزدیک صوم رمضان کی قضا واجب ہے اور اس سے ذمّہ ساقط ہوجاتا ہے اگرچہ ادا والا ثواب اور فضیلت حاصل نہیں ہوتی چنانچہ حدیث باب کا مطلب جمہور کے نزدیک یہی ہے کہ ثواب اور فضیلت کے لحاظ سے صوم دہر بھی رمضان کے روزہ کی برابری نہیں کرسکتا۔

پھر یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ حدیث باب کو صحیح مانا جائے ورنہ اس کی سند پر بھی کلام ہے کیونکہ اس کے راوی ابوالمطوس مجہول ہیں[4] نیز اس حدیث کی سند میں کسی قدر اضطراب

---

[1] فیروی عن علیؓ وابن مسعودؓ وابی ہریرۃؓ علی أنہ لا قضاء علیہ لأنہ لیفرغ بہ ذمتہ۔ کذافی المعارف (ج۶ ص ۶۹) ۱۲م

[2] انظر صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب اذا جامع فی رمضان ۱۲م

[3] پھر داؤد ظاہری تو اس بات کے قائل ہیں کہ تارکِ صوم کی طرح تارکِ صلوٰۃ عمدًا پر بھی قضا واجب نہیں وانما القضاء علی من ترکہا ناسیًا، علّامہ ابن تیمیہؒ کا بھی یہی مسلک ہے ولکن لم یذہب الیہ أحد من الائمۃ الاربعۃ رحمہم اللہ ـــ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین کا استدلال بخاری (ج ۱ ص ۸۴، باب من نسی صلاۃ فلیصل الخ) میں حضرت انسؓ کی حدیث کے مفہوم مخالف سے ہے یعنی "من نسی صلاۃ فلیصل اذا ذکر" جس کا مفہوم مخالف یہ ہے "من لم ینس الصلاۃ بل ترکہا عمداً فلا یصلی"۔

لیکن مفہوم مخالف سے استدلال جمہور کے نزدیک ضعیف ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی مفہوم مخالف سے استدلال چند شرائط کے ساتھ جائز ہے جو یہاں مفقود ہیں ولذا لم یقولوا بہ ہہنا۔ کذافی المعارف (ج۶ ص ۷۱) ۱۲ مرتب

[4] کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۹) ـــ البتہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں "ابوالمطوس ہو یزید وقیل عبداللہ بن المطوس، لین الحدیث، من السادسۃ برمز ع (ای اخرج حدیثہ اصحاب السنن الأربعۃ) تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۴۷۳ رقم ۸۴، باب الکنی حرف المیم) (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بھی ہے کیونکہ بعض طرق[1] میں ابوالمطوس سے روایت مروی ہے اور بعض[2] میں ابن المطوس سے، اور بعض روایات میں حبیب بن أبی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان واسطہ[3] ہے اور بعض میں نہیں[4]، اور بعض روایات میں ابوالمطوس براہ راست حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں[5] اور بعض میں ان کے والد کا واسطہ ہے[6]

اس کے برخلاف اگلے باب (باب ماجاء فی کفارۃ الفطر فی رمضان) میں اعرابی کا واقعہ آرہا ہے جس میں آپ نے روزہ توڑنے کی وجہ سے ان پر دو ماہ کے روزے واجب فرمائے اور یہ حدیث بھی مسلک جمہور کی مؤید اور صحیح ہے ـــــ واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ فِی کَفَّارَۃِ الفِطْرِ فِی رَمَضَانَ

عن ابی ھریرۃؓ قال: اتاہ رجل " بعض حضرات نے ان کا نام سلمۃ بن صخر البیاضی

واضح رہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثِ باب امام ترمذی کے علاوہ، دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فیمن أفطر عمداً۔
و سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارۃ من أفطر یوماً من رمضان ۱۲ مرتب

ـــــ حاشیہ صفحہ ہذا ـــــ

[1] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

[2] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فیمن أفطر عمداً ۱۲ م

[3] چنانچہ ابن ماجہ (ص ۱۲۰، باب ماجاء فی کفارۃ من أفطر یوماً من رمضان) کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان ابن المطوس کا واسطہ ہے، نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶، باب التغلیظ فیمن أفطر عمداً) کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان دو واسطے ہیں پہلا عمارۃ بن عمیر کا دوسرا ابن المطوس کا ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ سنن دارقطنی کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹، باب طلوع الشمس بعد الافطار) ۱۲ م

[5] دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارۃ من أفطر یوماً من رمضان ۱۲ م

[6] دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

٭ ٭ ٭

بتلایا ہے[1] لیکن یہ صحیح نہیں[2]، درحقیقت سلمۃ بن صخرؓ صاحب کا نام ہے جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کرنے کے بعد جماع کرلیا تھا[3] ان کا واقعہ بھی اسی قسم کا ہے[4] لیکن یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں[5]

---

[1] فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۰) باب اذا جامع فی رمضان ۔ وعمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۲۵) باب اذا جامع فی رمضان ۔ اور بعض نے ان کا نام سلمان بن صخر البیاضی ذکر کیا ہے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "لم اقف علی تسمیتہ الا أن عبدالغنی فی المبہمات وتبعہ ابن بشکوال جزماً بأنہ سلمان أو سلمۃ بن صخر البیاضی" کذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۴۱) نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "یقال سلمان بن صخر ویقال سلمۃ بن صخر البیاضی" ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ماجاء فی کفارۃ الظہار ـــ پھر بعض حضرات نے ان کا نام اوس بن الصامت بتلایا ہے جن کے بارے میں سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲ کتاب الطلاق ، باب فی الظہار) میں مروی ہے "عن خویلۃ بنت مالک بن ثعلبۃ قالت ظاہر منی زوجی اوس بن الصامت فجئت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أشکو الیہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجادلنی فیہ ویقول اتقی اللہ فإنہ ابن عمک فما برحت حتی نزل القرآن قَدْ سَمِعَ اللّٰہُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُکَ فِیْ زَوْجِہَا الی الفرض فقال یعتق رقبۃ قالت لا یجد قال فیصوم شہرین متتابعین الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کما قال فی الفتح (ج ۴ ص ۱۴۰) ۱۲ م

[3] کما فی روایۃ ابن ابی شیبۃؒ من طریق سلمان بن یسار عن سلمۃ بن صخر أنہ ظاہر من امرأتہ فی رمضان وأنہ وطئہا فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : حرر رقبۃ ، قلت : ما أملک رقبۃ غیرہا وضرب صفحۃ رقبتہ قال فصم شہرین متتابعین قال : وہل أصبت الذی أصبت إلا من الصیام ؟ قال : فاطعم ستین مسکیناً ، قال : والذی بعثک بالحق مالنا من طعام ، قال : فانطلق إلی صاحب صدقۃ بنی زریق فلیدفعہا إلیک ـــ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۱) باب اذا جامع فی رمضان ۱۲ مرتب

[4] جیساکہ پچھلے حاشیہ کی روایت سے ظاہر ہورہا ہے ۱۲ م

[5] جس کی دلیل یہ ہے کہ سلمۃ بن صخر جنہوں نے اپنی بیوی کے ساتھ ظہار کررکھا تھا اُن کے بارے میں روایات میں لیل رمضان میں صحبت کرنے کا ذکر ہے چنانچہ ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷ ، باب ماجاء فی کفارۃ الظہار) کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فلما مضی نصف من رمضان وقع علیہا لیلاً" جبکہ حدیث باب کا نسبہ نہار رمضان سے متعلق ہے ، چنانچہ بخاری (ج ۱ ص ۲۵۹ ، باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شئی فتصدق علیہ فلیکفر) میں حضرت ابوہریرۃؓ سے یہ روایت اس طرح مروی ہے "قال ، بینما نحن جلوس عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذ جاء رجل فقال یارسول اللہ ! ہلکت ، قال : مالک ؟ قال : وقعت علی امرأتی وأنا صائم" الخ ـــ (باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

فقال: یارسول اللہ! ھلکت، قال: وما اھلکك؟ قال: وقعت علی امرأتی فی رمضان، قال: ھل تستطیع ان تعتق رقبة؟ قال: لا" حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں[1] کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اپنی غلطی پر نادم ہو کر آئے اس کو ملامت کرنے کے بجائے اس سے خلاصی کا طریقہ بتانا چاہئے۔

قال: فھل تستطیع أن تصوم شھرین متتابعین؟ قال: لا، قال: فھل تستطیع أن تطعم ستین مسکیناً؟ قال: لا" "فھل تستطیع" میں فا رتعقیب کیلئے ہے اور اس سے مستنبط ہوتا ہے کہ "صیام شہرین پر عمل اسی صورت میں جائز ہے جبکہ "اعتاق رقبہ" پر قدرت نہ ہو چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہی ہے کہ ان تینوں اعمال میں ترتیب ضروری ہے، لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ کفارۂ رمضان میں ابتداء ہی سے تینوں چیزوں میں اختیار حاصل ہے[2] وہ اس کو کفارۂ یمین پر قیاس کرتے ہیں[3]

(بقیہ حاشیہ) یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ دونوں واقعے علیحدہ علیحدہ ہیں دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۱) باب اذا جامع فی رمضان، وعمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۲) باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شئ فتصدق علیہ فلیکفر ۱۲ م

[2] مذاہب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ۳ ۷) ۱۲ م

[3] کما فی "المغنی" لابن قدامۃ (ج ۳ ص ۱۲۷، کتاب الصیام، مسئلۃ: قال: والکفارۃ عتق رقبۃ فإن لم یمکنہ فصیام شہرین متتابعین).

اور کفارۂ یمین کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ ۚ فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ ۭ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ ۭ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ ۭ وَاحْفَظُوْٓا اَيْمَانَكُمْ" سورۂ مائدہ آیت ۸۹ پ ۷۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

جمہور یہ کہتے ہیں کہ حدیثِ باب میں اشارۃ النص[1] سے ہمارا مسلک ثابت ہو رہا ہے اور اشارۃ النص قیاس پر راجح ہوتا ہے لہذا اگر قیاس کرنا ہی ہے تو اس کو کفارۂ ظہار پر قیاس کرنا چاہئے[2] کیونکہ دونوں کفارے بالکل ایک جیسے ہیں[3] جبکہ کفارۂ یمین مختلف ہے۔

اس آیت میں اطعام مساکین، کسوۂ مساکین اور تحریر رقبہ میں اختیار دیا گیا ہے، اگرچہ "صیام ثلاثۃ ایام" میں اختیار نہیں اور یہ صورت جبھی اختیار کی جائے گی جبکہ شروع کی تین صورتوں میں سے کوئی صورت ممکن ہو۔

البتہ امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کر سکتے ہیں جس میں یہ الفاظ مروی ہیں۔

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم أمر رجلاً أفطر فی رمضان أن یعتق رقبۃ أو یصوم شہرین أو یطعم ستین مسکیناً" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵، باب تغلیظ تحریم الجماع فی نہار رمضان علی الصائم، واللفظ لہ) وأخرجہ مالک فی الموطأ (ص ۲۳۶ و ۲۳۷، کفارۃ من أفطر فی رمضان) وابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۵، کفارۃ من أتی اہلہ فی رمضان) والدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۹۱، رقم ۵۳، باب القبلۃ للصائم)۔

لیکن جمہور نے دوسری روایات کی روشنی میں اس روایت میں "أو" کو تخییر کے بجائے توزیع پر محمول کیا ہے کما قال صاحب اعلاء السنن (ج ۹ ص ۱۲۳) باب وجوب الکفارۃ والقضاء إذا أفطر فی رمضان بعد الصیام بغیر عذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] الدال بالاشارۃ ہو اللفظ الدال علی معنی لم یکن اللفظ مسوقاً لہ فلا یفہم بنفس الکلام فی اول السماع من غیر تأمل کذا فی التسہیل (ص ۱۰۱) مبحث الدال بالاشارۃ ۱۲ م

[2] کفارۂ ظہار کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَالَّذِیْنَ یُظٰہِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِہِمْ ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا ؕ ذٰلِکُمْ تُوْعَظُوْنَ بِہٖ ؕ وَاللّٰہُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرٌ ۝ فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ شَہْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا ؕ فَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْکِیْنًا ؕ" سورۃ المجادلۃ آیت ۳ و ۴

آیت سے ظاہر ہے کہ کفارۂ ظہار کی تینوں صورتوں میں تخییر نہیں بلکہ ترتیب ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ کفارۂ صوم میں بھی ترتیب ہو نہ کہ تخییر ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ صوم دونوں میں پہلے عتق رقبہ ہے اگر وہ ممکن نہ ہو تو پے در پے ساٹھ روزے رکھنے، اور وہ بھی ممکن نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ــ جبکہ کفارۂ یمین میں تخییر کے ساتھ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو لباس پہنانا یا تحریر رقبہ کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی پر (باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

حافظ ابن حجرؒ[۱] اور علامہ عینیؒ[۲] کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن جریجؒ، فلیح بن سلیمانؒ، عمرو بن عثمان المخزومیؒ بھی کفارۂ صوم میں تخییر کے قائل ہیں ۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ امام زہریؒ سے "ترتیب" روایت کرنے والوں کی تعداد تیس[۳] یا اس سے بھی زائد ہے کہ انقل الحافظ[۴] فتقدم روایتہم ۔

پھر "شہرین متتابعین" کے ذیل میں مسند بزار کی ایک روایت[۵] میں یہ تفصیل بیان کی گئی ہے کہ اس شخص نے روزہ نہ رکھ سکنے کی وجہ یہ بتائی کہ "ھل لقیت مالقیت الا من الصیام؟" جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے شدت شہوت کو عدم استطاعت صوم قرار دیا، اسی لئے امام شافعیؒ شدتِ شہوت کو عذرِ ترکِ صوم قرار دیتے ہیں[۶] لیکن حنفیہ اس کو ان صاحب کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں اور عام لوگوں کے لئے اس کو عذر نہیں قرار دیتے[۷]

قدرت نہ ہونے کی صورت میں تین دن کے روزے ضروری ہیں ۔ اس تفصیل سے کفارۂ صوم کی کفارۂ یمین کے ساتھ عدم مناسبت اور کفارۂ ظہار کے ساتھ اس کی قوی مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے ۔ خاص طور سے جبکہ آیت ظہار اور حدیث کفارۂ صوم کے الفاظ ترتیب پر دلالت کرتے ہیں اور آیت یمین کے الفاظ

حاشیہ صفحہ ھذا

[۱] فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۵) باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیٔ الخ ۱۲م

[۲] عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۳۳) باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیٔ الخ ۱۲م

[۳] حوالۂ بالا ۱۲

[۴] قال العینی : ورجح الترتیب ایضاً بأن راویہ حکی لفظ القصۃ علی وجہہا فمعہ زیادۃ علم من صورۃ الواقعۃ وراوی التخییر حکی لفظ الحدیث فدل علی أنہ من تصرف بعض الرواۃ إما لقصد الاختصار أو لغیر ذلک ، وترجح الترتیب ایضاً بأنہ أحوط ــ وحمل المہلب والقرطبی الامر علی التعدد وہو بعید لأن القصۃ واحدۃ والأصل عدم التعدد وحمل بعضہم الترتیب علی الاولویۃ والتخییر علی الجواز ــ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۳۴) باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیٔ الخ ۱۲ مرتب

[۵] اخرجہ البزار من طریق محمد بن اسحاق حدثنی الزہری عن حمید عن ابی ہریرۃؓ وذکر الحدیث وفیہ : قال : صم شہرین متتابعین ، قال یا رسول اللہ ! ہل لقیت ما لقیت الا من الصیام ــ کذا فی التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۰۷ ، رقم ۹۲۱) کتاب الصیام ، قبل باب صوم التطوع ۱۲ مرتب

[۶] کما فی "الفتح" للحافظؒ (ج ۴ ص ۱۴۳) ، باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیٔ الخ ــ و"العمدۃ" للعینی (ج ۱۱ ص ۳۱) ۱۲م

قال : ا جلس ، فجلس فأتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعرق[1] فیہ تمر و

---

[1] وہ زنبیل یا ٹوکری جو کھجور کے پتوں سے بناتے ہیں ، وایضاً کل شیٔ مضفور فہو عرق ــ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۵۶۲)
بعض روایات میں یہاں یہ الفاظ مروی ہیں " فأتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمکتل فیہ خمسۃ عشر صاعاً من تمر " کما فی السنن للدارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۰ ، رقم ۲۵ و ۲۶ باب طلوع الشمس بعد الافطار) ۔
علامہ عینیؒ لکھتے ہیں : " وقال الخطابی : وظاہرہ یدل علی أن قدر خمسۃ عشر صاعاً یکفی للکفارۃ عن شخص واحد لکل مسکین مد ، قال وقد جعلہ الشافعیؒ اصلاً لمذہبہ فی اکثر المواضع التی یجب فیہا الاطعام ، وعندنا (الحنفیۃ) الواجب لکل مسکین نصف صاع من برّ أو صاع من تمر کما فی کفارۃ الظہار ــ کذا فی العمدۃ (ج ۱۱ ص ۳۷) باب اذا جامع فی رمضان
اب اگر اس " عرق " یا " مکتل " کو پندرہ صاع کے مساوی قرار دیا جائے تو یہ مسلکِ حنفیہ کے خلاف ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک پندرہ صاع سے کسی صورت میں کفارہ ادا نہیں ہوگا ــ حضرت عائشہؓ سے اس قصہ میں " فأتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعرق من تمر فیہ عشرون صاعاً " کے الفاظ مروی ہیں (دیکھئے بیہقی ج ۴ ص ۲۲۳ ، باب کفارۃ من أتی اہلہ فی رمضان) ــ ویروی " ما بین خمسۃ عشر صاعاً إلی عشرین " کما فی العمدۃ (ج ۱۱ ص ۲۷)
ان تمام صورتوں میں سے کوئی صورت بھی بظاہر مسلکِ حنفیہ پر منطبق نہیں ہوتی ۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ مقدار کفارہ کے طور پر نہیں تھی بلکہ گھر والوں کے نفقہ کے لئے تھی (جیسا کہ استاذِ محترم کی تقریر میں یہ بات آگے آرہی ہے) تو کوئی اعتراض نہ ہوسکے گا ــ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ ایک روایت میں " ستون صاعاً " کے الفاظ بھی مروی ہیں ــ کما فی تقریر الترمذی لہٗ (ص ۲۴) طبع کتب خانہ اعزازیہ دیوبند اس صورت میں سرے سے کوئی اشکال ہی وارد نہ ہوگا ، لیکن یہ روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ــ البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵ ، باب تغلیظ تحریم الجماع فی نہار رمضان علی الصائم الخ) میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فأمرہ أن یجلس فجاءہ عرقان فیہما طعام فأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یتصدق بہ " اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گندم کے دو " عرق " لائے گئے تھے ، علامہ عینیؒ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۲۷) میں لکھتے ہیں " فإذا کان العرق خمسۃ عشر فالعرقان ثلثون صاعاً علی ستین مسکیناً لکل مسکین نصف صاع " اس صورت میں حنفیہ پر کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا اور ظاہر ہے کہ مسلم کی روایت کو دوسری روایات پر ترجیح ہوگی ــ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۲۶ و ص ۲۷ ، باب اذا جامع فی رمضان) اور اوجز المسالک (ج ۳ ص ۴۲ ، کفارۃ من أفطر فی رمضان) ۱۲ رشید اشرف سیفی

العرق المكتل الضخم ــ قال : فتصدق به فقال ما بين لابتيها[1] أحد أفقر منا ، قال : فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه[2] قال : "حدکا فأطعمه أهلك" اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر والوں کو کھانا کھلادے تو کفارہ ادا نہیں ہوتا لہٰذا یا تو یہ ان صاحب کی خصوصیت تھی[3] یا اس کا مطلب یہ تھا کہ فی الحال تو اس ٹوکری سے اپنے گھر والوں کا نفقہ ادا کرو اس لئے کہ جب گھر والے بھوکے ہوں تو انسان کا پہلا فریضہ ان کا پیٹ بھرنا ہے لہٰذا یہ کھجوریں اپنے استعمال میں لے آؤ، بعد میں جب کبھی وسعت ہو تو کفارہ ادا کر دینا ، اس توجیہ کے مطابق حدیث میں خصوصیت اور تخصیص ماننے کی ضرورت نہیں رہتی اس لئے یہ توجیہ راجح ہے ۔

اکل و شرب سے روزہ توڑنا بھی موجب کفارہ ہے؟

یہاں ایک دوسرا مسئلہ مختلف فیہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک روزہ خواہ کسی بھی صورت سے (عمداً) توڑا جائے ہر صورت میں موجب کفارہ ہے[4] لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ کفارہ صرف اس شخص پر واجب ہے جس نے روزہ جماع کے ذریعہ توڑا ہو، اکل و شارب پر نہیں ــــ وہ یہ کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلافِ قیاس ہے[5] لہٰذا اپنے مورد پر منحصر رہے گا، اور اس کا مورد جماع ہے ، جبکہ اکل و شرب میں کفارہ کا وجوب کسی حدیث سے ثابت نہیں اور

---

[1] اللابۃ : الحرۃ وہی ارض ذات حجارۃ سود قد البستہا الکثرتہا، وجمعہا لابات ، وإذا کثرت فہی اللاب واللوب ، والنہا عن واد ، والمدینۃ ما بین حرتین عظیمتین ، کذا فی "المجمع" للعلامۃ الفتنی (ج ۴ ص ۵۱۲) ۱۲ مرتب

[2] "انیاب" یہ "ناب" کی جمع ہے ، انیب ، نیوب اور انابیب بھی جمع آتی ہے ۔ انیاب سے مراد وہ چار دانت ہیں جو سامنے کے چار دانتوں کے دائیں بائیں ہوتے ہیں ، دو دائیں جانب اور دو بائیں جانب ۱۲ مرتب

[3] جیسا کہ سننِ دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۸ ، رقم ۲۱ ، باب طلوع الشمس بعد الافطار) کی ایک روایت کے الفاظ اس طرف اشارہ کر رہے ہیں " قال : والذی بعثک بالحق ما بالمدینۃ اہل بیت احوج منا ، قال : فانطلق فکلہ أنت وعیالک " فقد کفر اللہ عنک " ــــ ۱۲ مرتب

[4] امام مالکؒ ، سفیان ثوریؒ ، امام اسحاقؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ کا بھی یہی مسلک ہے ، دیکھئے حاشیۃ الکوکب لشیخ الحدیث رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۲۵۳) و "الأوجز" لہ (ج ۳ ص ۳۵ ، کفارۃ من أفطر فی رمضان) فراجعہما للتفصیل ۱۲ مرتب

[5] کما فی "الہدایۃ" (ج ۱ ص ۲۱۹) باب ما یوجب القضاء والکفارۃ ۱۲ م

قیاس سے اس کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اکل وشرب میں کفارہ کا حکم ہم قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ حدیث باب کی دلالۃ النص[1] سے ثابت کرتے ہیں[2]، کیونکہ حدیثِ باب کو سننے والا ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچیگا کہ وجوب کفّارہ کی علت روزہ کا توڑنا ہے اور یہ علت اکل وشرب میں بھی پائی جاتی ہے اور اس علت کے استخراج کے لئے چونکہ اجتہاد واستنباط کی ضرورت نہیں بلکہ مجرد علم لغت اس کے لئے کافی ہے اس لئے یہ قیاس[3] نہیں بلکہ دلالۃ النص ہے۔ سنن دار قطنی[4] کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس میں مروی ہے "جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: افطرت یومًا من شهر رمضان متعمّدًا، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اعتق رقبۃ الخ"۔ اس روایت کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ وجوبِ کفّارہ کا اصل مدار افطار متعمدًا ہے خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو[5]۔ واللہ اعلم

---

[1] الدال بدلالۃ النص ہو اللفظ الدال علی ان حکم المنطوق بہ ثابت لمسکوت عنہ لفہم علۃ ذلک الحکم بمجرد العلم باللغۃ ـــــ تسہیل الوصول الی علم الاصول (ص ۱۰۲) مبحث الدال بدلالتہ ۱۲ مرتب

[2] کما فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۱) باب مایوجب القضاء والکفارۃ ۱۲ م

[3] القیاس ہو تعدیۃ الحکم من الاصل الی الفرع (یا ابقاء الحکم فی الاصل) بعلۃ متحدۃ بینہما لا تدرک بمجرد اللغۃ ـــ احسن الحواشی علی اصول الشاشی (ص ۸۳) البحث الرابع فی القیاس ۱۲ مرتب

[4] (ج ۲ ص ۲۰۹ رقم عـ۲۲ـ) باب طلوع الشمس بعد الافطار ـــ اس میں محمد بن عمر واقدی اگرچہ ضعیف ہے لیکن ابو اویس نے ان کی متابعت کی ہے، دیکھئے "التعلیق المغنی علی سنن الدار قطنی ۱۲ مرتب

[5] پھر اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ جن صورتوں میں کفّارہ واجب ہوتا ہے ان میں صرف ادائے کفّارہ سے آدمی بری الذمہ ہو جاتا ہے یا اس دن کی قضاء علیحدہ واجب ہوتی ہے؟

امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ کفارہ کے ساتھ ساتھ اس دن کے روزہ کی قضاء بھی مستقلاً واجب ہے۔

اس بارے میں امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کفارہ اعتاقِ رقبہ یا اطعامِ مساکین سے ادا کیا جا رہا ہو تو اس دن کے روزہ کی قضاء علیحدہ واجب ہوگی اور اگر کفارہ "صیام شہرین" سے ادا کیا جا رہا ہو تو اب اس دن کے روزہ کی مستقلاً قضا واجب نہ ہوگی بلکہ وہ روزہ صیام شہرین ہی کے ضمن میں ادا

بَابُ مَاجَاءَ فِي السِّوَاكِ لِلصَّائِمِ

"رأيت النبي صلى الله عليه وسلم ما لا أحصي يتسوك وهو صائم"

حدیثِ باب سے روزہ میں مسواک کا مطلقاً جواز (بلکہ استحباب) معلوم ہوتا ہے اور یہی حنفیہ کا مسلک ہے[1]، جبکہ بعض فقہاء نے روزہ میں مسواک کو مکروہ کہا ہے، بعض نے زوال کے بعد[2]

ہو جائے گا۔ جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ کفارہ ادا کرنے کی صورت میں اس دن کی قضا واجب نہیں ہوتی خواہ کفارہ کسی بھی صورت سے ادا کیا جا رہا ہو، چنانچہ ابوعمر فرماتے ہیں کہ "لم یرد فی حدیث عائشة ولا فی حدیث ابی ہریرة فی نقل الحفّاظ للأخبار التی لا علة فیہا ذکر القضاء، وإنما فیہا الکفّارة" ——

لیکن حقیقت یہ ہے کہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰، باب ماجاء فی کفارة من أفطر یومًا من رمضان) میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں اس ایک روزہ کی قضاء کی بھی تصریح ہے چنانچہ اس میں یہ الفاظ مروی ہیں "وصم یومًا مکانہ" —— اس سے بھی مسلکِ جمہور کی تائید ہوتی ہے۔ نیز مؤطا امام مالک (ص ۲۳۸، کفارة من أفطر فی رمضان) میں حضرت سعید بن المسیبؒ کی روایتِ مرسلہ میں مروی ہے "کلہ وصم یومًا مکان ما اصبت" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ کے ساتھ اس دن کی قضاء بھی لازم ہے۔ واللہ اعلم

ہذا کلہ ماخوذ من العمدة للعینی (ج ۱۱ ص ۲۸، باب إذا جامع فی رمضان) بزیادة من المرتب عافاہ اللہ۔

—— حاشیہ صفحہ ھذا ——

[1] سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، محمد بن سیرینؒ، ابراہیم نخعیؒ، عطاءؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہدؒ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے، اور ابن علیہؒ فرماتے ہیں "السواک سنة للصائم والمفطر والرطب والیابس سواء" عمدة للعینیؒ (ج ۱۱ ص ۱۴) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب

[2] کما فی العمدة (ج ۱۱ ص ۱۴، باب اغتسال الصائم) فقال: (القول) الثانی کراہیتہ للصائم بعد الزوال واستحبابہ قبلہ برطب أو یابس وہو قول الشافعیؒ فی أصح قولیہ (وقولہ الثانی مطابق بالحنفیة کما نقلہ الترمذی) وہو مروی عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کراہیة السواک بعد الزوال رواہ الطبرانی اھ

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۷۷) میں فرماتے ہیں "ولم یدل حدیث صحیح علی کراہتہ بعد الزوال وروی فیہ احادیث ضعاف اخرجہا الزیلعیؒ والعینیؒ وغیرہما" ۱۲ مرتب

بعض نے عصر کے بعد[1] اور بعض نے تر مسواک کو مکروہ اور خشک کو جائز کہا ہے[2]۔
لیکن حدیثِ باب ان سب کے خلاف حجت ہے۔ ان حضرات کا مشترکہ استدلال "لخلوف فم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسك[3]" والی حدیث سے ہے، وجہِ استدلال یہ ہے کہ مسواک سے بو جاتی رہے گی جو حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا منشا یہ نہیں کہ اس بو کو باقی رکھنے اور اس کے تحفظ کی کوشش کی جائے بلکہ اس کا منشا یہ ہے کہ لوگ روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اس کی بو کی بنا پر

---

[1] کما فی العمدۃ (ج ۱ ص ۱۴) فقال: (القول) الثالث: کراہتہ للصائم بعد العصر فقط ویروی عن ابی ہریرۃؓ ۱۲ م
[2] چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: (القول) الخامس: أنہ یکرہ السواک للصائم بالسواک الرطب دون غیرہ سواء أوّل النہار وآخرہ وہو قول مالکؒ واصحابہ، وممن روی عنہ کراہۃ السواک الرطب للصائم الشعبی وزیاد بن حدیر وابو میسرۃ والحکم بن عتیبۃ وقتادۃ"
اس مسئلہ میں پانچواں قول "تفرقۃ بین صوم الفرض وصوم النفل" کا ہے فیکرہ فی الفرض بعد الزوال ولا یکرہ فی النفل لأنہ أبعد عن الریاء، حکاہ المسعودی عن احمد بن حنبل وحکاہ صاحب المعتمد من الشافعیۃ عن القاضی حسین۔
اور چھٹا قول یہ ہے "کراہتہ للصائم بعد الزوال مطلقاً وکراہۃ الرطب للصائم مطلقاً وہو قول احمد واسحاق بن راہویہؒ"
دیکھئے عمدۃ القاری للعینی (ج ۱ ص ۱۴) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب عفی عنہ
[3] دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۲۵۴) جامع الصیام
وصحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم، باب فضل الصوم ــ و (ص ۲۵۵) باب ہل یقول إنی صائم إذا شتم ــ و (ج ۲ ص ۸۷۸) کتاب اللباس، باب ما یذکر فی المسک۔
وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۳) باب فضل الصیام
وسنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۹) فضل الصیام
وجامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ما جاء فی فضل الصوم
وسنن ابن ماجہ (ص ۱۱۸) باب ما جاء فی فضل الصیام
وسنن دارمی (ج ۱ ص ۳۵۶ رقم ۱۷۷۶) باب فی فضل الصیام ۱۲ مرتب

نہ کترائیں[1] اور اُسے بُرا نہ سمجھیں[2] ۔ واللہ اعلم

بَابُ[3] مَا جَاءَ فِي الْكُحْلِ لِلصَّائِمِ

جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : اشتکت عینی أفأکتحل و انا صائم ؟ قال : نعم ۔ آنکھوں میں سُرمہ لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ سُرمہ کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے اسی طرح آنکھوں میں دوا ڈالنے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ حلق میں اس کا ذائقہ محسوس ہونے لگے[4] (لأن الموجود فی حلقہ اثرہ داخلا من المسام والمفطر الداخل من المنافذ)

واضح رہے کہ سفیان ثوریؒ ، عبداللہ بن المبارکؒ ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک صائم کے لئے سُرمہ لگانا مکروہ[5] ہے[6] کما نقلہ الترمذی ۔

---

[1] کما فی العمدۃ (ج ۱۱ ص ۱۳) باب اغتسال الصائم ۱۲ م

[2] حضرت شیخ الحدیث قدس سرہٗ فرماتے ہیں کہ " حنفیہ کے نزدیک مسواک ہر وقت مستحب ہے اس لئے کہ مسواک سے دانتوں کی بو زائل ہوجاتی ہے اور حدیث (لخلوف فم الصائم الخ) میں جس بو کا ذکر ہے معدہ کے خالی ہونے کی ہے نہ کہ دانتوں کی ـــ " تبلیغی نصاب " ، فضائل رمضان ، فصل اول ـــــ

وہذا التوجیہ من کلام الباجیؒ ـــ کما نقلہ الشیخ فی " الاوجز " (ج ۳ ص ۸۹) جامع الصیام ۱۲ مرتب

[3] شرح باب از مرتب ۱۲

[4] یہ تفصیل فتاوی ہندیہ (عالمگیریہ) سے ماخوذ ہے (ج ۱ ص ۲۰۳) الباب الرابع فیما یفسد وما لا یفسد ۱۲ مرتب

[5] معارف السنن (ج ۵ ص ۷۹) ۱۲ م

[6] ان حضرات کا استدلال سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۳ ، باب فی الکحل عند النوم) کی روایت سے ہے : " حدثنا النفیلی نا علی بن ثابت حدثنی عبدالرحمان بن النعمان بن معبد بن ہوذۃ عن أبیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ أمر بالاثمد (حجر الکحل) المروح (المطیب بالمسک) عند النوم وقال : لیتقہ الصائم ؟ لیکن یہ روایت ناقابل استدلال ہے خود امام ابوداؤد فرماتے ہیں " قال ابوداؤد : قال لی یحیی بن معین : ہو حدیث منکر ـــ یعنی حدیث الکحل ـــ رواۃ سے متعلق کلام کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۴۵۷) باب ما یوجب القضاء والکفارۃ احادیث الخصوم ۱۲ مرتب

کحل للصائم سے متعلقہ تمام روایات ضعیف ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں "ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب شیٔ"۔ چنانچہ حدیث باب بھی ابوعاتکہ[1] کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات مروی ہیں[2] اس لئے ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے[3]۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ[4] مَا جَاءَ فِی الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ

عن عائشۃؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبّل فی شھر الصوم"۔

روزہ دار کے لئے قُبلہ کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے پانچ اقوال ہیں:

① بلا کراہت جائز ہے بشرطیکہ روزہ دار کو اپنے نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفضی الی الجماع نہ ہوگا اور ایسے اندیشہ کی صورت میں مکروہ ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے، علامہ خطابیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

② مطلقاً مکروہ ہے کسی قسم کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہی ہے۔

③ مطلقاً جائز ہے، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ کا یہی مسلک ہے۔

④ نفلی روزوں میں اس عمل کا جواز ہے اور فرض روزوں میں ممانعت ہے۔

⑤ روزہ میں یہ عمل مطلقاً ممنوع ہے، بعض تابعین کا یہی مسلک ہے[5]۔

واللہ اعلم (از مرتب)

---

[1] حافظ زیلعیؒ صاحب "التنقیح" کا قول نقل کرتے ہیں "وابوعاتکہ مجمع علی ضعفہ واسمہ طریف بن سلیمان ویقال سلیمان بن طریف، قال البخاری: منکر الحدیث، وقال النسائی: لیس بثقۃ، وقال الرازی: ذاہب الحدیث، نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۵۶) باب مایوجب القضاء والکفارۃ ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے "زیلعی علی الہدایۃ (ج ۲ ص ۴۵۵ تا ص ۴۵۷) باب مایوجب الخ ۱۲ م

[3] شیخ ابن ہمامؒ اس مضمون کی متعدد روایات نقل کر کے لکھتے ہیں "فھذہ عدۃ طرق، ان لم یحتج بواحد منہا فالمجموع یحتج بہ لتعدد الطرق" فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۶) باب مایوجب القضاء والکفارۃ ۱۲ م

[4] شرح باب از مرتب ۱۲

[5] یہ تمام تر تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۸۰) اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹، باب القبلۃ للصائم) سے ماخوذ ہے ۱۲

بَابُ مَاجَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الصَّائِمِ

عن عائشة قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يباشر[1] وهو صائم وكان أملككم لأربه" یہاں مباشرت سے مراد مباشرتِ فاحشہ نہیں بلکہ مطلق لمس ہے، اور تقبیل کی طرح لمس بھی اس شخص کے لئے جائز ہے جسے اپنے اوپر بھروسہ ہو کہ اس سے آگے نہیں بڑھے گا۔ جیساکہ حضرت عائشہؓ کے ارشاد "وكان أملككم لاربه" سے معلوم ہوتا ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ "أَرَب" بفتح الهمزة والراء کے معنی "حاجت" کے ہیں اس صورت[2] میں معنی یہ ہوں گے کہ آپ اپنی حاجاتِ نفس کو سب سے زیادہ قابو میں رکھنے والے تھے اور "إِرْب" بكسر الهمزة وسكون الراء "عضو" کے معنی میں آتا ہے[3] اس حدیث میں روایتیں دونوں ہیں لیکن پہلی روایت راجح[4] اور اوفق بالادب ہے[5]۔ واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَعْزِمْ مِنَ اللَّيْلِ

عن حفصةؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال: من لم يجمع

---

[1] المباشرة الملامسة واصل الملامسة: التقاء البشرتين اى لمس بشرة الرجل لبشرة المرأة، ويستعمل بمعنى الوطى فى الفرج وخارجًا منه، ليس الجماع مرادًا بهذه الترجمة۔ كذا فى الفتح (ج ۴ ص ۱۲۹) باب المباشرة للصائم والعمدة (ج ۱۱ ص ۷) ۱۲ مرتب

[2] اس لفظ کی تحقیق کے لئے دیکھئے "مجمع بحار الانوار" ج ۱ ص ۴۳) باب الهمزة مع الراء ۱۲ م

[3] "إِرْب" بکسر الهمزة حاجت کے معنی میں بھی آتا ہے، علامہ پٹنی لکھتے ہیں "وبعضهم يرويه بكسر فسكون وتحتمل معنى الحاجة والعضو اى الذكر۔۔۔ مجمع (ج ۱ ص ۴۳)۔

نیز علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں "وجاء بالكسر ايضاً بمعنى الحاجة" "معارف" (ج ۶ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

[4] صاحب مجمع البحار "وكان أملككم لاربه" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "اى لحاجته، اى كان غالبًا لهواه، فإن أكثر المحدثين يروونه بفتح همزة وراء (ج ۱ ص ۴۳) ۱۲ مرتب

[5] كما قال التوربشتي واختاره الشيخ الانور الكشميري رحمه الله، ومال الطيبي إلى أخذه بمعنى العضو۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۸۲) ۱۲

الصیام قبل الفجر فلا صیام له ؎

روزہ کی نیت[1] کس وقت سے ضروری ہے؟

حدیث باب میں اجماع کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں اس حدیث کی بناء پر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ روزہ خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب، ہر صورت میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے، صبح صادق کے بعد نیت کرنے سے روزہ نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فرائض و واجبات کا تو یہی حکم ہے لیکن نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ بھی فرض روزہ میں تبییتِ نیت کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ نیز سفیانِ ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ صومِ رمضان، نذرِ معیّن اور نفلی روزوں میں سے کسی میں بھی تبییتِ نیت ضروری نہیں اور ان تمام میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے البتہ صرف صومِ قضاء اور نذرِ غیرمعیّن میں رات سے نیت کرنا واجب ہے[2] اور حدیثِ باب حنفیہ کے نزدیک انہی آخری دو صورتوں (قضاء، یا نذرِ غیرمعین) پر محمول ہے جبکہ نفلی روزوں کے بارے میں حنفیہ کا استدلال اگلے باب[3] میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے قالت دخل علیّ رسول الله صلی الله علیه وسلم یومًا، فقال: هل عندکم شیء؟ قالت: قلت: لا، قال: فانی صائم " اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ آپ نے فجر کے بعد روزہ کی نیت فرمائی، اور فرائض کے بارے میں حنفیہ کی دلیل حضرت سلمۃ بن اکوعؓ کی روایت[4] ہے قال: أمر النبی صلی الله علیه وسلم رجلًا

---

[1] اعلم "أنه لایصح صوم إلا بنیة اجماعًا فرضًا کان أو تطوعًا لأنه عبادة محضة فافتقر الی النیة کالصلاة" کذا فی المغنی (ج ۳ ص ۹۱، کتاب الصیام، مسألة: ولایجزئه صیام فرض حتی ینویه" — البتہ وقتِ نیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی تفصیل متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے "معارف السنن" للبنوریؒ (ج ۶ ص ۸۲ و ۸۳) اور "مغنی" لابن قدامہ (ج ۳ ص ۹۱) مسألة: ولایجزئه صیام فرض حتی ینویه ۱۲ مرتب

[3] باب ما جاء فی افطار الصائم المتطوع ۱۲ م

[4] اخرجه البخاری فی "الصحیح" (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹، باب صیام یوم عاشوراء — واللفظ له — وهذه الروایة من ثلاثیات البخاری

من أسلم أن أذن فی الناس أن من کان أکل فلیصم بقیة یومه ومن لم یکن أکل فلیصم فإن الیوم یوم عاشوراء" اور یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشوراء فرض تھا چنانچہ ابوداؤدؒ[1] کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ آپ نے عاشوراء کی قضاء کا حکم دیا جو فرائض کی شان ہے ، البتہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اس لئے پورے دن کو اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے اور حدیث باب میں اُسی کا بیان ہے جبکہ نذر معین اور رمضان کے ادا روزوں کی تعیین ہو چکی ہے لہذا اس میں رات سے نیت کرنا ضروری نہیں ۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِفْطَارِ الصَّائِمِ الْمُتَطَوِّعِ

عن أم هانئ قالت : کنت قاعدة عند النبی صلی الله علیه وسلم فأتی بشراب ، فشرب منه ثم ناولنی فشربت منه ، فقلت : إنی أذنبت فاستغفر لی قال : وما ذاك ؟ قالت : کنت صائمة فأفطرت ، فقال : أمن قضاء کنت تقضینه ؟ قالت : لا ، قال : فلا یضرك " اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ نفلی روزہ بلا عذر توڑا جا سکتا ہے[2] چنانچہ اگلی روایت میں اس حدیث کے ساتھ یہ الفاظ بھی مروی ہیں " الصائم المتطوع أمین نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر "

---

[1] (ج ۱ ص ۳۳۲) باب فی فضل صومه (ای عاشوراء) ۔ " عن عبدالرحمٰن بن مسلمة عن عمه أن أسلم أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال : صمتم یومکم ہذا ؟ قالوا : لا ، قال : فأتموا بقیة یومکم واقضوه " قال ابوداؤد یعنی یوم عاشوراء ۱۲ مرتب

[2] سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ کما فی المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) مسألة : ومن دخل فی صیام تطوع فخرج فلا قضاء علیه ۔

واضح رہے کہ حنفیہ کی " المنتقیٰ " والی روایت روزہ توڑنے کے حق میں شافعیہ کے مطابق ہے ، چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں " ورواية " المنتقیٰ " : یباح بلا عذر " پھر آگے چل کر فرماتے ہیں " واعتقادی أن رواية المنتقیٰ أوجه " فتح القدیر (ج ۲ ص ۸۶) فصل ومن کان مریضاً فی رمضان الخ ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بلا عذر روزہ توڑنا ناجائز ہے[1] ، اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ ضیافت ایک عذر[2] ہے جس کی بنا پر روزہ توڑنا جائز ہے ۔ بالخصوص جبکہ یہاں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت تھی جو ایک اہم عذر تھا ۔

البتہ نتائج اور عملی اعتبار سے یہ اختلاف لفظی جیسا ہے اس لئے کہ اگرچہ حنفیہ کے نزدیک بلا عذر افطار جائز نہیں لیکن اعذار کی فہرست[3] اس قدر طویل ہے کہ معمولی معمولی اعذار کی بنا پر روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے ۔

حدیثِ باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نفلی روزہ توڑنے سے اس کی قضا واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ شافعیہ اور حنابلہ عدمِ وجوب کے قائل ہیں[4]۔ وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں آپ نے حضرت ام ہانیؓ کو قضا کا حکم نہیں دیا بلکہ فرمایا " الصائم المتطوع أمین نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر[5]"

---

[1] حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے کما فی فتح ابن الہمام (ج ۲ ص ۸۶) ــــ ابراہیم نخعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے ، علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں " وقال النخعی وابو حنیفة و مالک یلزم بالشروع فیه ولا یخرج منه الا بعذر ـ المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) مسألة ؛ ومن دخل فی صیام تطوع الخ ۱۲ مرتب

[2] اختلف المشایخ رحمہم اللہ علی ظاہر الروایة ہل الضیافة عذر أو لا ؟ قیل : نعم ، وقیل : لا ، وقیل : عذر قبل الزوال لا بعده إلا إذا کان فی عدم الفطر بعده (ای بعد الزوال) عقوق لاحد الوالدین لا غیرہما ـ کذا فی " الفتح " لابن ہمامؒ (ج ۲ ص ۸۶) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۱) فصل فی العوارض ـــ اور مراقی الفلاح (ص ۱۳۵) فصل فی العوارض ۱۲ م

[4] سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ مغنی (ج ۳ ص ۱۵۱ و ص ۱۵۲) ۱۲ م

[5] نیز ان کا استدلال سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۹ ، النیة فی الصیام) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے بھی ہے قالت دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوما فقال : ہل عندکم من شیئ فقلت لا ، قال : فإنی صائم ، ثم مرّ بی بعد ذلک الیوم وقد أہدی إلیّ حیس (وہ کھانا جو کھجور، گھی اور پنیر وغیرہ سے بنایا جاتا ہے) فخبأت (ای اخفیت) له منه وکان یحب الحیس قالت یا رسول اللہ ! إنه أہدی لنا حیس فخبأت لک منه قال ، أدنیه ، أما إنی قد أصبحت وأنا صائم فأکل منه ثم قال : إنما مثل صوم التطوع مثل الرجل یخرج من ماله الصدقة فإن شاء أمضاہا وإن شاء حبسہا ۔ علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) میں حنابلہ کے مسلک پر اس سے بھی استدلال کیا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے[1]، ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی " وَلَا تُبْطِلُوٓا أَعْمَالَكُمْ "[2] سے ہے، نیز اگلے باب[3] میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے " قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني إليه حفصة — وكانت ابنة أبيها — فقالت: يا رسول الله إنا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه؟ قال: اقضيا يوماً آخر مكانه "

جہاں تک حضرت ام ہانیؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ ہے کہ متطوع کے حق میں چھوٹے چھوٹے اعذار سے بھی جواز افطار کی گنجائش ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قضاء کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے اس کو ذکر نہ کیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

بَابُ[4] مَا جَاءَ فِي وِصَالِ شَعْبَانَ بِرَمَضَانَ

عن أم سلمة قالت: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصوم شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان " اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے علاوہ شعبان کے بھی تمام ایام میں مسلسل روزے رکھتے تھے۔

---

[1] كما في المغني (ج ۳ ص ۱۵۲): وقال النخعي وأبو حنيفة ومالك يلزم بالشروع فيه ولا يخرج منه إلا بعذر، فان خرج قضى، وعن مالك لا قضاء عليه — اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کی اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے مطابق — البتہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۸۵) میں لکھتے ہیں " فقال مالك — كما في المدونة (ج ۱ ص ۱۸۲) — أن من أصبح صائماً متطوعاً فأفطر متعمداً يكون عليه القضاء، وهذا قريب من مذهب أبي حنيفة وجعلها ابن رشد في " قواعده " واحداً " ۱۲ مرتب عفا الله عنه

[2] سورۂ محمد آیت ۳۳ پ ۲۶ — ۱۲ م

[3] باب ما جاء في ايجاب القضاء عليه ۱۲ م

[4] شرح باب از مرتب ۱۲

⁂ ⁂ ⁂

جبکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے" قال[1]: ما صام النبی صلی اللہ علیہ وسلم شھرًا کاملًا قط غیر رمضان الخ" جس سے ایک طرح کا تعارض ہوجاتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول شعبان کے اکثر ایام میں روزہ رکھنے کا تھا اس اکثریت کو کل شہر کا حکم دے کر حضرت ام سلمہؓ نے" ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصوم شھرین متتابعین إلا شعبان ورمضان" روایت کردیا، لیکن نفس الامر میں چونکہ آپ نہ تو شعبان کے پورے مہینے میں مسلسل روزے رکھتے تھے اور نہ ہی رمضان کے علاوہ کسی اور مہینے میں، اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے" ما صام النبی صلی اللہ علیہ وسلم شھرًا کاملًا قط غیر رمضان الخ" روایت کردیا، اسی باب کی اگلی روایت جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، ہماری توجیہ کی تائید کررہی ہے" قالت: ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شھر أکثر صیامًا منہ فی شعبان کان یصومہ إلا قلیلًا بل کان یصومہ کلہ"۔ واللہ اعلم

پھر آپ کے غیر رمضان میں کثرت صوم کے لئے شعبان کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس مہینے میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں، چنانچہ حضرت اسامہ ابن زیدؓ سے مروی ہے" قال[2]، قلت: یارسول اللہ! لم أرك تصوم شھرًا من الشھور ما تصوم من شعبان، قال: ذلك شھر یغفل الناس عنہ بین رجب ورمضان وھو شھر ترفع فیہ الاعمال إلی رب العالمین، فأحب أن یرفع عملی وأنا صائم[3]" واللہ اعلم (از مرتب)

---

[1] أخرجہ البخاری (ج ۲ ص ۲۶۴) باب ما یذکر من صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافطارہ (واللفظ لہ) ومسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب صیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غیر رمضان الخ۔ والنسائی (ج ۱ ص ۳۲۱) صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بأبی ہو وأمی۔ ولفظہ: ما صام شھرًا متتابعًا غیر رمضان منذ قدم المدینۃ ۱۲ مرتب

[2] سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بأبی ہو وأمی ۱۲م

[3] اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے" أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصوم شعبان کلہ، قالت: قلت: یارسول اللہ! أحب الشھور إلیك أن تصومہ شعبان؟ قال: إن اللہ یکتب فیہ علی کل نفس میتۃ تلك السنۃ، فأحب أن یأتینی أجلی وأنا صائم" (قال المنذری) رواہ ابویعلی وھو غریب واسنادہ حسن۔ الترغیب والترھیب (ج ۲ ص ۱۱۷) الترغیب فی

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي النِّصْفِ الْبَاقِي مِنْ شَعْبَانَ لِحَالِ رَمَضَانَ[1]

قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم : اذا بقی نصف من شعبان فلا تصوموا " واضح رہے کہ یہ کراہت اس صورت میں ہے جبکہ آدمی صرف آخر شہر میں روزہ رکھے اور اوّل شہر سے روزہ رکھتا نہ چلا آ رہا ہو اور صوم قضا بھی نہ ہو نیز اُن دنوں میں اس کے روزہ رکھنے کی عادت بھی نہ ہو، بصورتِ دیگر کراہت نہ ہو گی۔

یہ کراہت بھی غالبًا شفقۃً للعباد ہے تاکہ شعبان کے آخری روزوں کی وجہ سے رمضان کے روزوں میں کسی قسم کا ضعف کا خطرہ باقی نہ رہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ

عن عائشۃؓ قالت : فقدت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ فاذا هو بالبقیع فقال : أکنت تخافین ان یحیف (ظلم کرنا) اللہ علیک ورسولہ؟ قلت : یارسول اللہ ! ظننت أنك أتیت بعض نسائك ، فقال : إن اللہ تبارك و تعالی ینزل لیلۃ النصف من شعبان إلی سماء الدنیا فیغفر لأکثر من عدد شعر غنم کلب[3] "

لیلۃ البرات یا شبِ برات | شب برات کی فضیلت میں بہت سی روایات مروی ہیں جن میں سے بیشتر علامہ سیوطیؒ نے " الدر المنثور[4] " میں جمع کر دی

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۵۶) ۱۲ م

[3] أی من عدد شعر غنم بنی کلب، وبنو کلب قبیلۃ من قبائل العرب وہی اکثر غنمًا من سائر القبائل۔ دیکھئے " معارف السنن (ج ۶ ص ۹۸) اور الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۵۶ و ص ۲۵۷) ۱۲ م

[4] (ج ۶ ص ۲۶ تا ص ۲۸) سورۃ حٰمٓ الدخان، تحت تفسیر الآیۃ " إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ " علامہ سیوطیؒ نے اس مقام پر پندرہ سے زائد احادیث مرفوعہ و موقوفہ ذکر کی ہیں۔ ۱۲ مرتب

ہیں ، یہ تمام روایات سنداً ضعیف ہیں[1]، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب بھی ضعیف ہے ، اوّل تو اس لئے کہ اس میں ایک راوی حجّاج[2] بن ارطاۃؒ ہیں جن کا ضعف مشہور ہے دوسرے اس لئے کہ اس میں دو انقطاع پائے جاتے ہیں ایک تو یہ کہ حجاج بن ارطاۃؒ کا سماع یحییٰ بن[3] ابی کثیرؒ سے نہیں ہے اور پھر یحییٰ بن ابی کثیر کا سماع بھی عروہؒ سے نہیں ہے[4] البتہ یحییٰ بن معینؒ کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ انہوں نے حضرت عروہؒ سے یحییٰ بن ابی کثیرؒ کا سماع ثابت قرار دیا ہے اس صورت میں اس میں صرف ایک ہی انقطاع ہوگا[5]، بہرحال دوسری روایات کی طرح یہ روایت بھی ضعیف ہی ہے۔

لیکن ان روایات کے ضعف کے باوجود شب براءت میں اہتمام عبادت بدعت نہیں ، اوّل تو اس لئے کہ روایات کا تعدد اور ان کا مجموعہ اس پہ دال ہے کہ لیلۃ البراءت کی فضیلت بے اصل نہیں۔

دوسرے امّت کا تعامل لیلۃ البراءت میں بیداری اور عبادت کا خاص اہتمام کرنے کا رہا ہے اور یہ بات کئی مرتبہ گذر چکی ہے کہ جو بھی ضعیف روایت مؤید بالتعامل ہو وہ مقبول ہوتی ہے[6] لہٰذا

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں : ولم اقف علی حدیث مسند مرفوع صحیح فی فضلہا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۹) ۱۲م

[2] حجاج بن اَرطاۃ۔ بفتح الہمزۃ۔ ابن ثور ابن ہبیرۃ النخعیؒ ، اَبو اَرطاۃ الکوفی القاضی اَحد الفقہاء، صدوق کثیر الخطأ والتدلیس من السابعۃ ، مات سنۃ خمس و اربعین (برمز) بخ (ای البخاری فی الادب المفرد) م (ای مسلم فی صحیحہ) عـ۴ (ای اصحاب السنن الاَربعۃ فی سننہم) ۔۔۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۵۲ رقم ۱۴۵) ۱۲ مرتب

[3] یحییٰ بن ابی کثیر الطائی مولاہم ابو نصر الیمامی ، ثقۃ ، ثبت ، لکنہ یدلّس ویرسل ، من الخامسۃ مات سنۃ اثنتین وثلاثین وقیل قبل ذلک (برمز) ع ۔۔۔ تقریب (ج ۲ ص ۳۵۶ ، رقم ۱۵۸) ۱۲ مرتب

[4] یہ تفصیل خود امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کے حوالہ سے باب میں نقل کی ہے ۱۲م

[5] یہ تفصیل عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۸۲ ، باب صوم شعبان) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[6] فقیہ عصر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ اپنے رسالہ "شب براءت (ص ۸) میں لکھتے ہیں :"

" صحابہ وتابعین سے اس رات میں جاگنا اور اعمال مسنونہ پر عمل کرنا قابل اعتماد روایات سے ثابت ہے (دیکھو آخر مواہب لدنیہ) اور ابن حاج مکی "مدخل" (ص ۲۴۸) میں تحریر فرماتے ہیں کہ سلفِ صالحین اس رات کی تعظیم کرتے اور اس کے لئے پہلے سے تیاریاں کرتے تھے "۱۲ مرتب عفی عنہ

لیلۃ البرارت کی نفضیلت ثابت ہے اور ہمارے زمانے کے بعض ظاہر پرست لوگوں نے احادیث[۱] کے محض اسنادی ضعف کو دیکھ کر لیلۃ البرارت کی فضیلت کو بے اثر قرار دینے کی جو کوشش کی ہے وہ درست نہیں۔

البتہ اس رات میں سَو[۲] رکعات نماز کی روایت موضوع ہے کما صرح بہ ابن الجوزی وغیرہ[۳]، چنانچہ امت کا اس پر عمل بھی نہیں رہا۔

بعض حضرات نے آیت قرآنی "إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ۝[۴]" سے لیلۃ البرارت کی فضیلت ثابت کی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ آیت لیلۃ القدر کے بارے میں ہے، چنانچہ جمہور مفسرین[۵] اسی کے قائل ہیں نیز "إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ[۶]" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے لیلۃ البرارت میں آپ کا البقیع جانا معلوم ہوا جو شب برارت میں قبرستان جانے کی اصل ہے لیکن چونکہ کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پر مداومت ثابت نہیں اس لئے اس کو سنت مستمرہ کا درجہ دینا بھی صحیح نہیں، ہاں کبھی کبھی چلا جائے تو مضائقہ نہیں[۷]۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

---

[۱] وعن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث آخر رواہ (ابن الجوزی) ایضاً فی الموضوعات، فیہ: من صلی مائۃ رکعۃ فی لیلۃ النصف من شعبان" الحدیث ـــ کذا فی العمدۃ (ج۱۱ ص ۸۲) باب صوم شعبان ۱۲ مرتب

[۲] قال: لاشک انہ موضوع ـــ حوالۂ بالا ۱۲م

[۳] وکان بین الشیخ تقی الدین ابن الصلاح والشیخ عزالدین بن عبدالسلام فی ہذہ الصلاۃ مقاولات، فابن الصلاح یزعم ان لہا اصلاً من السنۃ وابن عبدالسلام ینکرہ" حوالۂ بالا ۱۲ مرتب

[۴] سورۂ دخان آیت ۳ و۴ پ۲۵، ۱۲م

[۵] علامہ آلوسیؒ "إنا انزلنہ فی لیلۃ مبارکۃ" کے تحت لکھتے ہیں "ہی لیلۃ القدر علی ماروی عن ابن عباسؓ وقتادۃ وابن جبیر ومجاہد وابن زید والحسن وعلیہ اکثر المفسرین والظواہر معہم، وقال عکرمۃ وجماعۃ: ہی لیلۃ النصف من شعبان وتسمی "لیلۃ الرحمۃ" و"اللیلۃ المبارکۃ" و"لیلۃ الصک" (چیک) و"لیلۃ البراءۃ" ـــ ووجہ تسمیتہا بالأخیرین أن البندار إذا استوفی الخراج من أہلہ کتب لہم البراءۃ والصک، کذلک أن اللہ عزوجل یکتب لعبادہ المؤمنین البراءۃ والصک فی ہذہ اللیلۃ ـــ روح المعانی (الجزء الخامس والعشرون ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ سیفی

[۶] سورۃ القدر آیت ۱ پ۳۰ ـ ۱۲م ـــ [۷] دیکھئے "شب برارت" (ص۸) "شب برارت کے مسنون اعمال" ۱۲م

بَابُ مَاجَاءَ فِي صَوْمِ الْمُحَرَّمِ[1]

قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: افضل الصیام بعد صیام شهر رمضان شهر الله المحرم[2]: یہ فضیلت عاشوراء کے علاوہ محرم کے دوسرے ایام کو بھی شامل ہے ۔۔۔ ترجمۃ الباب سے بھی امام ترمذی کا مقصد مطلق صوم محرم کی فضیلت کو بیان کرنا ہے نہ کہ صوم عاشوراء کی فضیلت کو، اس لئے کہ اس کی فضیلت کے لئے امام ترمذیؒ نے آگے مستقلاً ایک باب[3] قائم کیا ہے۔

پھر یہاں سوال ہوتا ہے کہ جب صیام محرم کو رمضان کے بعد تمام مہینوں کے روزوں پر فضیلت حاصل ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا محرم کے بجائے شعبان میں بکثرت روزہ رکھنے کا معمول کیوں تھا[4]؟

علامہ نوویؒ نے اس کا یہ جواب[5] دیا ہے کہ شاید آپؐ کو صیام محرم کی اس درجہ فضیلت کا اپنی بالکل آخر حیات میں علم ہوا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ محرم میں اعذار مثلاً اسفار و امراض کی زیادتی کی بناء پر آپ محرم میں بکثرت روزے نہ رکھ سکے ہوں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] الظاہر أنہ أرید شہر المحرم نفسہ کلہ أو أکثرہ أو الصوم فیہ، معارف السنن (ج ۶ ص ۹۹)

وفی "الکوکب" (ج ۱ ص ۲۵۷): ہذہ الفضیلۃ شاملۃ لغیر یوم عاشوراء أیضاً وہذا إما أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالہ قبل أن یقف علی فضل صوم عرفۃ أو یکون الفضیلۃ فیہ جزئیۃ فلا ینافی فضیلۃ صوم غیرہ الشہر علی صیامہ ۱۲ مرتب

[3] باب ما جاء فی الحث علی صوم عاشوراء (ج ۱ ص ۱۲۴) ۱۲ م

[4] جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے پتہ چلتا ہے "قالت: ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر أکثر صیاماً منہ فی شعبان کان یصومہ إلا قلیلاً بل کان یصومہ کلہ" ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) باب ما جاء فی وصال شعبان برمضان ۔۔۔ قریب قریب اسی مفہوم کی روایت حضرت ام سلمہؓ کی ہے کما مر التفصیل ۱۲ مرتب

[5] دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب صیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غیر رمضان و (ص ۳۶۸) باب فضل صوم المحرم ۱۲ مرتب

* * *

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم من غرۃ کل شہر ثلاثۃ أیام وقلما کان یفطر یوم الجمعۃ ۔ یہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ کے دن کا روزہ بلا کراہت جائز ہے[1] اگرچہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے ۔
شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کا تنہا روزہ رکھنا مکروہ ہے تا وقتیکہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے[2] ۔ ان کی دلیل اگلے باب[3] میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے

---

[1] وروی ذلک عن ابن عباس ومحمد بن المنکدر وہو قول مالک وأبی حنیفۃ ومحمد بن الحسن ، وقال مالک : لم أسمع أحداً من اہل العلم والفقہ ومن یقتدی بہ ینہی عن صیام یوم الجمعۃ ۔ قال : وصیامہ حسن ، کذا فی العمدۃ للعینیؒ (ج ۱۱ ص ۱۰۴) باب صوم یوم الجمعۃ فإذا أصبح صائماً یوم الجمعۃ فعلیہ أن یفطر ۱۲ مرتب

[2] اس مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے فقہاء کے پانچ اقوال نقل کئے ہیں ،
○ ایک مطلقاً کراہت کا ۔ یہ ابراہیم نخعیؒ ، شعبیؒ ، زہریؒ اور مجاہدؒ کا قول ہے اور حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے نیز ابو عمرؒ نے امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے (لیکن " المغنی " ج ۳ ص ۱۶۵ ، فصل : ویکرہ إفراد یوم الجمعۃ بالصوم ـــ میں امام احمدؒ کا مسلک اثرمؒ کی روایت کے مطابق وہی نقل کیا گیا ہے جو متن میں مذکور ہے)
○ دوسرا قول مطلقاً اباحت کا ہے یعنی جواز بغیر کراہت ، اس قول کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں گذر چکی ہے ۔
○ تیسرا قول یہ ہے کہ صرف افرادِ صوم کی صورت میں کراہت ہے فإن صام یوماً قبلہ أو بعدہ لم یکرہ ، حضرت ابوہریرہؓ ، محمد بن سیرینؒ ، طاؤسؒ ، امام ابو یوسفؒ اور مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے ۔ البتہ مزنیؒ نے امام شافعیؒ کا ایک قول امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جواز کا بھی نقل کیا ہے ۔
○ چوتھا قول یہ ہے کہ احادیث میں جو صوم جمعہ کی نہی وارد ہوئی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ جمعہ کے دن کو وقفے کیلئے خاص نہ کیا جائے لہٰذا اگر اس نے جمعہ سے پہلے (ہفتہ سے جمعرات تک) یا جمعہ کے بعد (ہفتہ سے جمعرات تک) کسی بھی دن روزہ رکھ لیا تو اس ممانعت سے خارج ہوگیا ۔ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں " وتدریج ما قالہ قولہ فی الحدیث الآخر " لا تخصوا یوم الجمعۃ بصیام من بین الأیام والیلۃ بقیام من بین اللیالی " لیکن علامہ عینیؒ اس [illegible]

" قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : لا یصوم احدکم یوم الجمعة إلّا أن یصوم قبله او یصوم بعده "

اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداءِ اسلام کا ہے، اس وقت خطرہ یہ تھا کہ جمعہ کے دن کو کہیں اسی طرح عبادت کے لئے مخصوص نہ کرلیا جائے جس طرح یہود نے ہفتہ میں صرف یوم السبت کو عبادت کے لئے مخصوص کرلیا تھا اور باقی ایام میں چھٹی کرلی تھی ــ لیکن بعد میں جب اسلامی عقائد و احکام راسخ ہوگئے تو یہ حکم ختم کردیا گیا[1]، اور جمعہ کے دن بھی روزے رکھنے کی اجازت دیدی گئی ، بالکل اسی طرح جس طرح شروع میں یوم السبت کا روزہ رکھنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا گیا تھا کما فی روایة الباب الآتی[2] ۔ والله أعلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں " وہذا ضعیف جدًّا "

○ پانچواں قول ابن حزمؒ کا ہے " أنه یحرم صوم یوم الجمعة إلا لمن صام یومًا قبله أو یومًا بعده أو وافق عادة بأن کان یصوم یومًا ویفطر یومًا فوافق یوم الجمعة صیامه " تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۰۴ وص ۱۰۵) باب صوم یوم الجمعة ۱۲ مرتب عافاه الله

[3] باب ما جاء فی کراهیة صوم یوم الجمعة وحده ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ہذا

[1] جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث باب میں " قلما کان (النبی صلی الله علیه وسلم) یفطر یوم الجمعة " سے پتہ چلتا ہے ۱۲ م

[2] یعنی " باب ما جاء فی صوم یوم السبت " ـــ روایت اس طرح ہے " لا تصوموا یوم السبت إلا فیما افترض علیکم فإن لم یجد أحدکم إلا لحاء (جلد) عنبة أو عود شجرة فلیمضغه " یہ ممانعت بھی کفار کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے تھی ، جب احکام اسلام راسخ ہوگئے اور عقائد میں پختگی پیدا ہوگئی تو یہ ممانعت وکراہت باقی نہ رہی ۔ چنانچہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم السبت میں بکثرت روزہ رکھنا ثابت ہے ، چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں حضرت امّ سلمہؓ سے مروی ہے " أن رسول الله صلی الله علیه وسلم أکثر ما کان یصوم من الأیام یوم السبت ویوم الأحد ، کان یقول : إنهما یوما عید للمشرکین وأنا أرید أن أخالفهم ـ (قال المنذری :) رواه ابن خزیمة فی صحیحه وغیره ـــ الترغیب والترهیب (ج ۲ ص ۱۲۸ وص ۱۲۹) الترغیب فی صوم الأربعاء والخمیس والجمعة والسبت والأحد (رقم ۱۵)

پھر صوم یوم السبت کی ممانعت کا مطلب امام ترمذیؒ نے یہ بیان کیا ہے (باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

بَابُ مَاجَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيْسِ

عن أبي هريرةؓ أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : تعرض الأعمال يوم الاثنين والخميس فأحب أن يعرض عملي وأنا صائم[1] پیر اور جمعرات میں خصوصیت سے روزہ رکھنے کی حکمت تو خود حدیث میں مذکور ہے کہ ان دونوں دنوں میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، پھر پیر کی تو خاص طور سے اس لئے بھی اہمیت ہے کہ اسی دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی، اسی دن آپ کی بعثت ہوئی، اسی دن آپ ہجرت کرکے قبا پہنچے۔ ان خصوصیات کی بنا پر پیر کے دن کو دوسرے ایام پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہوجاتی ہے[2]، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب پیر کے روزے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا "فيه ولدت وفيه أنزل عليّ"[3]۔

رفع اعمال سے متعلق احادیث

واضح ہے کہ رفعِ اعمال کے بارے میں مختلف احادیث مروی ہیں، بعض میں مروی ہے کہ رات کے اعمال دن سے پہلے اور دن کے اعمال رات سے پہلے باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کردیئے جاتے ہیں[4]۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ پیر اور جمعرات کے دن پیش کئے جاتے ہیں کما فی روایة الباب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) "ومعنى الكراهية في هذا أن يخص الرجل يوم السبت بصيام لأن اليهود يعظمون يوم السبت" اس معنی کے اعتبار سے یہ کراہیت بظاہر اب بھی باقی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۴) ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۸) باب استحباب صیام ثلاثة ایام من کل شہر الخ ۱۲ م

[4] کما فی روایة أبي موسیٰ (الاشعري) "يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۹) کتاب الایمان، باب معنی قول الله عزّ وجلّ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ الخ ——— و سنن ابن ماجہ (ص ۱۸) باب فیما انکرت الجہمیة ۱۲ مرتب

٭ ٭ ٭

بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی پیشی شعبان میں ہوتی ہے[1]۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ممکن ہے کہ روایات میں یہ اختلاف انواعِ اعمال کے اختلاف کی بنا پر ہو یعنی ایک قسم کے اعمال کسی ایک خاص وقت میں پیش کئے جاتے ہوں اور دوسری قسم کے اعمال کسی دوسرے وقت میں۔

اور بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ کسی وقت اجمالی طور پر اعمال پیش کئے جاتے ہیں، اور کسی وقت تفصیلی طور پر، روایات کا اختلاف اسی بنا پر ہے۔

اور بعض نے کہا کہ بعض ایام میں اعمال اٹھائے جاتے ہیں اور دوسرے بعض ایام میں باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، اختلافِ روایات اسی پر محمول ہے[2]۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ[3] مَاجَاءَ فِي صَوْمِ الْأَرْبِعَاءِ وَالْخَمِيسِ

قال: سألت أو سُئل النبي صلى الله عليه وسلم عن صيام الدهر فقال: إنّ لأهلك عليك حقاً ثم قال: صم رمضان والذي يليه وكل أربعاء وخميس، فإذا أنت قد صمت الدهر وأفطرت۔

پچھلے باب کی روایات سے پیر اور جمعرات کے روزوں کا استحباب معلوم ہو رہا تھا، اور حدیثِ باب سے بدھ کے روزہ کی بھی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔

کسی خاص دن کے روزے کے مستحب ہونے کے بارے میں آسان سی اصولی بات یہ ہے کہ ہر وہ روزہ جس کے بارے میں کوئی حدیث مروی ہو اور اس میں تشبہ بالکفار بھی نہ ہو وہ مستحب ہے[4]۔

---

[1] کما فی روایۃ اسامۃ بن زیدؓ قال: قلت یا رسول اللہ! لم أرک تصوم شہراً من الشہور ما تصوم من شعبان؟ قال: ذلک شہر یغفل الناس عنہ بین رجب ورمضان وہو شہر ترفع فیہ الاعمال إلی رب العالمین الخ۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بأبی ہو وأمی ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۵ و ص ۱۰۶) ۱۲ م

[3] شرحِ باب از مرتب ۱۲

[4] کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۶) ۱۲ م

حدیثِ باب میں " والذی یلیہ " سے مراد عید کے بعد کے چھ روزے ہیں[1] اور "صیام الدھر" کا مطلب یہ ہے کہ رمضان کے روزے تو " مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا "[2] کے قاعدہ سے دس مہینوں کے روزوں کے برابر ہیں اور عید کے بعد کے چھ روزے اسی قاعدہ سے دو ماہ کے روزوں کے برابر ہیں اس طرح سال مکمل ہو جاتا ہے، جو شخص اس مذکورہ عمل پر مواظبت کرتا ہے وہ شریعت کی نگاہ میں صائم الدھر ہے[3]۔

واضح رہے کہ مذکورہ حساب سے صیام الدھر کی فضیلت بدھ و جمعرات کے روزوں کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے اس کے باوجود ان ایام کا بڑھانا اور مجموعہ پر صیام دھر کا حکم لگانا شاید اس اعتبار سے ہو کہ روزوں کی ادائیگی اور ان کے حقوق میں جو کچھ کمی رہ گئی ہو اس زیادتی سے اس کی تلافی ہو جائے ورنہ اصل کے اعتبار سے صوم دہر کی فضیلت کا حاصل کرنا ان دو روزوں پر موقوف نہیں، چنانچہ ترمذی ہی کی ایک دوسری مرفوع روایت[4] میں اس زیادتی کا کوئی ذکر نہیں بلکہ اصل حکم کا لحاظ کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے " من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فذلك صیام الدھر " نیز ایک روایت میں ارشاد ہے " من[5] صام من کل شھر ثلاثة أیام فذلك صیام الدھر " اس روایت میں بھی اصل ہی کو ذکر کیا گیا ہے کہ ہر ماہ میں تین روزے رکھنا

---

[1] جس کا قرینہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں صیامِ رمضان، " والذی یلیہ " اور بدھ و جمعرات کے روزوں کو " صیامِ دہر " قرار دیا گیا ہے اور ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) ہی میں " باب ما جاء فی صیام ستة ایام من شوال " کے تحت حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت مروی ہے جس میں صیام رمضان اور شوال کے چھ روزوں کو " صیام دہر " قرار دیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ باب میں " والذی یلیہ " سے بھی شش عید کے روزے مراد ہیں ۱۲ مرتب

[2] سورۂ انعام آیت ۱۶۱ پ ۸ ۔ ۱۲ م

[3] یہ توجیہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت سے ماخوذ ہے " قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صام ثلاثة ایام من الشھر فقد صام الدھر کلہ ، ثم قال : صدق اللہ فی کتابہ " مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا " سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۷) صوم ثلاثة أیام من الشھر، نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ما جاء فی صوم ثلاثة من کل شھر ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۱۲۴) باب ما جاء فی صیام ستة أیام من شوال ۱۲ م

[5] ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ما جاء فی صوم ثلاثة من کل شھر ۱۲ م

صوم دہر کے مساوی ہے اسی اعتبار سے کہ ہر تین روزے مہینے کے برابر ہیں۔ جب کوئی مہینہ تین روزوں سے خالی نہ ہوگا تو صیام الدہر کی فضیلت حاصل ہوجائے گی۔ واللہ اعلم

(از مرتب)[1]

بَابُ مَاجَاءَ فِى فَضْلِ الصَّوْمِ يَوْمَ عَرَفَةَ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: صیام یوم عرفة إنی احتسب علی اللہ أن یکفر السنة التی بعدہ والسنة التی قبلہ" حدیث باب سے صوم یوم عرفہ کی فضیلت اور اس کا استحباب معلوم ہوتا ہے، چنانچہ یہ روزہ ہمارے نزدیک بھی مندوب ہے البتہ حجاج کے حق میں عرفات میں صوم یوم عرفہ مکروہ ہے، وجہ یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے ضعف ہوجائے گا اور اس مبارک موقعہ پر زیادتی دعاء کا جو مقصود ہے وہ مقصود حاصل نہ ہوسکے گا نیز آفتاب غروب ہوتے ہی مزدلفہ چل دینا مشکل ہوجائے گا، یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس دن عرفات میں افطار فرمایا، چنانچہ اگلے باب[2] میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم أفطر بعرفة وارسلت إلیه ام الفضل بلبن فشرب" نیز اگلے باب ہی میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں "حججت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یصمه یعنی یوم عرفة ــــ ومع ابی بکر رضی اللہ عنہ فلم یصمه ومع عمر رضی اللہ عنہ فلم یصمه ومع عثمان رضی اللہ عنہ فلم یصمه الخ"[3]

البتہ جس حاجی کو اپنے بارے میں یقین ہو کہ روزہ رکھنے سے وقوف عرفات اور دعائیں

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] باب ماجاء فی کراہیة صوم عرفة بعرفة ۱۲م

[3] بلکہ ایک روایت میں تو عرفات میں عرفہ کے دن روزہ کی ممانعت مذکور ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:
"روی ابوداؤد والنسائی وصححه ابن خزیمة والحاکم من طریق عکرمة أن ابا ہریرة رضی اللہ عنہ حدثہم أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن صوم یوم عرفة بعرفة، وأخذ بظاہرہ بعض السلف فجاء عن یحیی بن سعید الأنصاری قال: یجب فطر یوم عرفة للحاج" ــ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۰۷) باب صوم یوم عرفة ۱۲ مرتب

✣ ✣ ✣

وغیرہ مانگنے اور غروبِ شمس کے بعد فوراً مزدلفہ روانگی میں کوئی خلل نہ ہوگا اس کے لئے یہ کراہت نہیں بلکہ روزہ کا استحباب اس کے حق میں بھی ہوگا[1] واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْحَثِّ عَلَىٰ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ

عاشوراء[2] عشر سے ماخوذ ہے اور فاعولاء بالمد[3] کے وزن پر ہے اور عاشرہ کے معنی میں ہے اس کا موصوف محذوف ہے یعنی "اللیلۃ العاشوراء" اور اس سے مراد محرم کی دسویں تاریخ ہے۔

بعض[4] حضرات نے نو تاریخ کو عاشوراء قرار دیا ہے، انہیں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے مغالطہ لگا جو اگلے سے پیوستہ باب میں حکم بن اعرجؒ سے مروی ہے" قال[5]: انتہیت إلی ابن عباسؓ وهو متوسّد رداءه فی زمزم فقلت: أخبرنی عن یوم عاشوراء

---

[1] کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) ـــ اور خود حضرت ابن عمرؓ حدیث باب کے آخر میں فرماتے ہیں " وأنا لا أصومه ولا آمر به ولا أنهی عنه" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ صوم یوم عرفہ بعرفہ کو ممنوع یا مکروہ قرار نہیں دیتے ـــ نیز حافظؒ فرماتے ہیں "عن ابن الزبیر واسامۃ بن زید وعائشۃ انہم کانوا یصومونہ وکان ذلک یعجب الحسن ویحکیہ عن عثمان ـــ کذا فی "الفتح" (ج ۴ ص ۲۰۷) باب صوم یوم عرفۃ ۱۲ مرتب

[2] قال القرطبی: عاشوراء معدول عن عاشرۃ للمبالغۃ والتعظیم وہو فی الأصل صفۃ للیلۃ العاشرۃ لأنہ مأخوذ من العشر الذی ہو اسم العقد والیوم مضاف الیہا فاذا قیل: یوم عاشوراء فکأنہ قیل یوم اللیلۃ العاشرۃ إلا أنہم لما عدلوا بہ عن الصفۃ غلبت علیہ الاسمیۃ فاستغنوا عن الموصوف فحذفوا اللیلۃ فصار ہذا اللفظ علماً علی الیوم العاشر اھ (وہذا ہو مقتضی الاشتقاق والتسمیۃ) ـــ وقیل: ہو الیوم التاسع فعلی الاول فالیوم مضاف للیلۃ الماضیۃ وعلی الثانی ہو مضاف للیلۃ الآتیۃ، وقیل إنما سمی یوم التاسع عاشوراء أخذاً من أوراد الإبل کانوا اذا رعوا الابل ثمانیۃ ایام ثم اوردوہا فی التاسع قالوا: وردنا عشراً بکسر العین وکذلک إلی الثلاثۃ کذا فی فتح الباری (ج ۴ ص ۲۴۵ باب صیام یوم عاشوراء) ۱۲ مرتب

[3] وحکی فیہ القصر (أی العاشوری)۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) ۱۲ م

[4] کما نقل الترمذی فی "باب ماجاء فی عاشوراء أی یوم ہو؟" ـــ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م

[5] ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۳) باب ماجاء فی عاشوراء أی یوم ہو؟ ۱۲ م

أی یوم أصومه ؟ فقال . إذا رأیت هلال المحرم فاعدد ثم اصبح من یوم التاسع صائمًا. قال : قلت ، أهکذا کان یصومه محمد صلی اللہ علیه وسلم ؟ قال : نعم ۔ ؏ یہ حضرات اس روایت کا مطلب نہیں سمجھے اور حضرت ابن عباس رضؓ کی طرف بھی یہ منسوب کر دیا کہ وہ نو محرم کو عاشوراء قرار دیتے تھے اور اسی دن روزہ رکھنے کے قائل تھے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضؓ کا مقصد یہ تھا کہ نویں اور دسویں دونوں تاریخوں میں روزہ رکھا جائے ؔ۔

پھر جہاں تک " أهکذا کان یصومه محمد صلی اللہ علیه وسلم ؟ " کے جواب میں حضرت ابن عباس رضؓ کے " نعم " کہنے کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ نہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات میں عملاً ایسا کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ عزم ظاہر کیا کہ آئندہ میں صرف عاشوراء کا روزہ نہ رکھوں گا بلکہ اس کے ساتھ ایک روزہ اور ملاؤں گا تاکہ یہودیوں کے ساتھ مشابہت ختم ہو جائے اس لئے کہ یہود بھی اس دن کی تعظیم کیا کرتے تھے اور روزہ رکھا کرتے تھے (کما فی روایۃ ابن عباس عند البخاری ۔ ج ۱ ص ۲۶۸ باب صیام یوم عاشوراء ۔ نیز کفار مکہ بھی زمانۂ جاہلیت میں اس دن روزہ رکھتے تھے کما فی روایۃ عائشۃ عند مسلم ؔ ۔ ج ۱ ص ۳۵۷ ، باب صوم یوم عاشوراء ۔ مرتب) لیکن آپ کی وفات ہو گئی اور آپ اپنے اس ارادہ پر عمل نہ فرما سکے لیکن چونکہ آپ نے عزم کر لیا

---

[1] معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م

[2] جیسا کہ " أصبح من یوم التاسع صائمًا " کے جملہ میں کلمہ " من " اس کا قرینہ ہے جو ابتداء کے لئے آتا ہے، (گویا کہا جا رہا ہے کہ نویں تاریخ سے روزہ رکھنا شروع کر دو اور پھر دسویں تاریخ کو بھی رکھو) ورنہ یوں بھی کہا جا سکتا تھا " اصبح یوم التاسع صائمًا " واللہ أعلم ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۹) باب صوم عاشوراء) میں حضرت ابن عباس رضؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں حین صام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عاشوراء وأمر بصیامه قالوا : یا رسول اللہ ! إنه یوم یعظمه الیهود والنصاری فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فإذا کان العام المقبل إن شاء اللہ صمنا الیوم التاسع قال : فلم یأت العام المقبل حتی توفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ اس روایت سے یوم تاسع کے یوم عاشوراء نہ ہونے کا بھی پتہ چل رہا ہے ، اس لئے کہ ایک طرف حضرت ابن عباس رضؓ فرماتے ہیں

تھا اس لئے آپ کا یہ عزم عمل کے درجہ میں ہے چنانچہ مسنون یہی ہے کہ عاشوراء کے ساتھ پہلے یا بعد ایک روزہ ملاکر یہود وغیرہ کے ساتھ مشابہت کو ختم کر دیا جائے[1]

بہر حال " أهكذا كان يصومه محمد صلى الله عليه وسلم " ؟ کے جواب میں حضرت ابن عباس رضی کے " نعم " کہنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے عاشوراء کے ساتھ روزہ ملانے کا ارادہ فرمایا تھا نہ یہ کہ واقعۃً روزے ملائے تھے۔

إن النبي صلى الله عليه وسلم قال : صيام يوم عاشوراء إني أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله ۔

اس پر اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشوراء مستحب ہے پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام رضی عاشوراء کا روزہ رکھا کرتے تھے[2]

پھر امام ابوحنیفہ رح کا کہنا یہ ہے کہ اس وقت یہ روزہ فرض تھا بعد میں اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی[3] اور صرف استحباب باقی رہ گیا[4]

(فائدہ) " حين صام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء " اور دوسری طرف خود آپ کا ارشاد ہے " فإذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع " اس تقابل سے واضح طور پر پتہ چل گیا کہ یوم تاسع نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک یوم عاشوراء تھا نہ حضرت ابن عباس رضی کے نزدیک۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۶ ، باب صوم یوم عاشوراء) میں حضرت ابن عباس رضی سے مروی ہے عن النبي صلى الله عليه وسلم في صوم يوم عاشوراء صوموه وصوموا قبله يوما أو بعده يوما ولا تشبهوا باليهود " ۱۲ مرتب

[2] كما في رواية عائشة رضی عند البخاري (ج ۱ ص ۲۶۸ ، باب صيام يوم عاشوراء ۱۲ م

[3] وقال عياض : كان بعض السلف يقول : كان فرضا وهو باق على فرضيته۔ كذا في " العمدة " (ج ۱۱ ص ۱۱۸) باب صيام يوم عاشوراء ۱۲ مرتب

[4] امام ابوحنیفہ رح کے مسلک کی تائید درج ذیل روایات سے ہوتی ہے :۔

(۱) حضرت عائشہ رض سے مروی ہے " قالت : كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه في الجاهلية . فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه فلما فرض رمضان ترك . . .

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ پہلے سنت تھا اور صوم رمضان کی فرضیت

یوم عاشوراء فمن شاء صامہ ومن شاء ترکہ " صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء (واللفظ لہ) وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم یوم عاشوراء۔

موطا امام مالکؒ (ص ۲۴۰، صیام یوم عاشوراء) اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۱، باب فی صوم یوم عاشوراء) میں حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت میں " فلما فرض رمضان کان ہو الفریضۃ " کے الفاظ بھی مروی ہیں ــــ نیز سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۴، باب ماجاء فی الرخصۃ فی ترک صوم یوم عاشوراء) میں اسی روایت کے یہ الفاظ ہیں " فلما فرض رمضان کان رمضان ہو الفریضۃ "۔

(۲) حضرت سلمۃ بن الاکوعؓ سے مروی ہے " قال: أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً من أسلم أن أذن فی الناس أن من کان أکل فلیصم بقیۃ یومہ ومن لم یکن أکل فلیصم، فإن الیوم یوم عاشوراء" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) باب صیام یوم عاشوراء۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " قال: قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فرأی الیہود تصوم یوم عاشوراء فقال: ما ہذا؟ قالوا: ہذا یوم صالح، ہذا یوم نجی اللہ بنی اسرائیل من عدوہم، فصامہ موسیٰ، قال: فأنا أحق بموسیٰ منکم. فصامہ وأمر بصیامہ " بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

(۴) عن ابی موسیٰؓ قال: کان یوم عاشوراء تعدہ الیہود عیداً، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: فصوموہ أنتم " حوالۂ بالا

(۵) عن عبدالرحمٰن بن مسلمۃ عن عمہ أن أسلم أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: صمتم یومکم ہذا؟ قالوا: لا، قال: فأتموا بقیۃ یومکم واقضوہ " قال ابوداؤد: یعنی یوم عاشوراء ــــ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۲) باب فی فضلہ

(۶) حضرت اسماء بن حارثہؓ سے مروی ہے " قال: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عاشوراء فقال: ائت قومک فمرہم أن یصوموا ہذا الیوم، قال: یا رسول اللہ! ما أرانی آتیہم حتی یطعموا؟ قال: مر من طعم منہم فلیصم بقیۃ یومہ " (قال الہیثمی:) رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط، ورجالہ رجال الصحیح ــــ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۵) باب فی صیام عاشوراء۔

مزید احادیث کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۱۹ و ۱۲۰) باب صیام یوم عاشوراء ــــ اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۳ تا ص ۱۸۸) باب فی صیام عاشوراء۔

بہر حال احادیث کی ایک کثیر تعداد اس پر دال ہے کہ صوم عاشوراء صوم رمضان کی مشروعیت سے پہلے فرض تھا، خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کے بعد صرف مستحب رہ گیا[1] ۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي عَاشُورَاءَ أَيُّ يَوْمٍ هُوَ ؟

مسئلۃ الباب سے متعلق تفصیل پچھلے باب میں گذر چکی ہے[2] ۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ أنه قال : صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب[3]

یہاں ایک مشہور سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ عاشوراء کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کی وجہ یہ بیان

---

(۱) "ویؤخذ من مجموع الاحادیث أنه كان واجبا لثبوت الأمر بصومه ثم تأكد الأمر بذلك ثم زيادة التأكيد بالنداء العام ثم زيادته بأمر من أكل بالامساك ثم زيادته بأمر الأمهات أن لا يرضعن فيه الأطفال وبقول ابن مسعود الثابت في مسلم لما فرض رمضان ترك عاشوراء مع العلم بأنه ما ترك استحبابه بل هو باق ، فدل على أن المتروك وجوبه ، وأما قول بعضهم المتروك تأكد استحبابه والباقي مطلق استحبابه فلا يخفى ضعفه بل تأكد استحبابه باق ولاسيما مع استمرار الاهتمام به حتى في عام وفاته صلی اللہ علیہ وسلم حيث يقول : لئن عشت لأصومن التاسع والعاشر ولترغيبه في صومه وأنه يكفر سنة وأي تأكيد أبلغ من هذا" فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۴) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ رشید اشرف سیفی

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] یہ شوافع کا مشہور قول ہے ، ان کا دوسرا قول حنفیہ کے مطابق ہے ، ان کا استدلال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے ۔ وہ فرماتے ہیں "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : ہذا یوم عاشوراء ولم یکتب اللہ علیکم صیامه وأنا صائم ، فمن شاء فلیصم ومن شاء فلیفطر" بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء ۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ روایت صوم رمضان کی فرضیت کے بعد پر محمول ہو سکتی ہے ۔

اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم یوم عاشوراء — اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۱۸) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] نیز دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۱۷) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ م

[3] اشکال وجواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۴ و ص ۲۱۵) ، عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۲) باب صیام یوم عاشوراء اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۵ تا ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب

÷ ÷ ÷

کی جاتی ہے کہ وہ اس دن غرقِ فرعون کی یاد مناتے تھے[1] اور وہ عام طور سے اپنی تاریخوں کا حساب شمسی مہینوں سے کیا کرتے تھے[2] لہذا قیاس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے غرقِ فرعون کی تاریخ بھی شمسی حساب سے یاد رکھی ہوگی، پھر دس محرم کو ان کے روزہ رکھنے اور یاد منانے کا کیا مطلب ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہودیوں کے ہاں اصل میں شمسی تقویم رائج تھی لیکن جب یہود عرب میں آباد ہوئے تو ان کے دو فرقے ہو گئے، ایک فرقہ بدستور شمسی تقویم پر عمل کرتا رہا، اور دوسرے فرقہ نے اہلِ عرب کی متابعت میں قمری تقویم اختیار کر لی[3]، اس دوسرے فرقہ نے غالباً حساب لگا کر یہ معلوم کر لیا ہوگا کہ جس روز غرق فرعون کا واقعہ پیش آیا وہ قمری اعتبار سے کونسی تاریخ تھی، ممکن ہے کہ اس حساب سے اس جماعت کو پتہ چلا ہو کہ وہ عاشوراء کا دن تھا، چنانچہ اس نے عاشوراء کا روزہ رکھنا شروع کر دیا۔

یہیں سے ایک اور اہم تاریخی سوال بھی حل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ سیرت کی روایات میں یہ مذکور ہے کہ جس دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے اس دن یہودیوں نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا[4] حالانکہ روایات اس پر بھی متفق ہیں کہ آپ ربیع الاول کے مہینہ

---

[1] کما فی روایۃ ابن عباسؓ عند مسلم (ج ۱ ص ۳۵۹، باب صوم یوم عاشوراء) "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء فقال لہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ما ہذا الیوم الذی تصومونہ؟ قالوا: ہذا یوم عظیم انجی اللہ فیہ موسیٰ وقومہ وغرّق فرعون وقومہ، فصام موسیٰ شکراً فنحن نصومہ الخ" ۱۲ مرتب

[2] کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۵) ۱۲ م

[3] حافظ ابن حجرؒ ابوریحان بیرونی کی "کتاب الآثار القدیمۃ" کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں "أن جہلۃ الیہود یعتمدون فی صیامہم وأعیادہم حساب النجوم فالسنۃ عندہم شمسیۃ لا ہلالیۃ" فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) باب صیام
اس عبارت میں "جہلۃ الیہود" کے الفاظ سے یہود کی ایک ایسی جماعت کا بھی پتہ چلتا ہے جو شمسی تقویم پر عمل نہ کر رہی ہو، یہی وہ جماعت ہوگی جس نے قمری تقویم اختیار کر لی ہوگی اور دس محرم کو روزہ رکھتی ہوگی، چنانچہ روایات میں عاشوراء کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کا ذکر مصرح ہے، ایسی روایات پچھلے حواشی میں گزر چکی ہیں ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ مسلم کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت پیچھے حاشیہ میں گذر چکی ہے جس کے یہ الفاظ ہیں "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء الخ (ج ۱ ص ۳۵۹)"

میں مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے [1]

اس مشکل کا حل یہی معلوم ہوتا ہے کہ جن یہودیوں نے اس دن روزہ رکھا ہوا تھا یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے شمسی تقویم کو نہیں چھوڑا تھا، یہ لوگ اس دن شمسی تقویم کے اعتبار سے غرقِ فرعون کی یاد منا رہے تھے [2] واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

---

[5] اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں " قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فرأی الیہود تصوم یوم عاشوراء الخ (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء ——— نیز دیکھئے " الکامل " لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۵) ثم دخلت السنۃ الثانیۃ من الہجرۃ، ذکر سریۃ عبداللہ بن جحش ۔ اور " تاریخ الامم والملوک " للطبری ۔ ج ۲ ص ۱۲۹) ذکر بقیۃ ماکان فی السنۃ الثانیۃ من سنی الہجرۃ ۱۲ مرتب

——— حاشیہ صفحہ ھذا ———

[1] تاریخ طبری (ج ۲ ص ۱۱۰) ذکر الوقت الذی عمل فیہ التاریخ ——— سیرت ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۵) اور " الروض الانف " (ج ۲ ص ۱۰) ۱۲ مرتب

[2] استاذ محترم دام اقبالہم کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ یہودیوں کا جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کر رہا تھا ربیع الاول میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اُسی نے اپنی شمسی تقویم کے اعتبار سے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا اور فرعون سے نجات پانے کی یاد منا رہا تھا ۔

حافظ ابن حجرؒ نے بھی علی سبیل الامکان قریب قریب یہی توجیہ ذکر کی ہے، لیکن اس توجیہ کو انہوں نے ترجیح نہیں دی اور کہا ہے کہ احادیث کا سیاق اس توجیہ کو رد کر رہا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :۔

" ویحتمل أن یکون أولئک الیہود کانوا یحسبون یوم عاشوراء بحساب السنین الشمسیۃ، فصادف یوم عاشوراء بحسابہم الیوم الذی قدم فیہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ ، وھذا التاویل مما یترجح بہ أولویۃ المسلمین وأحقیتہم بموسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام لاضلالہم الیوم المذکور وہدایۃ اللہ المسلمین لہ ، ولکن سیاق الأحادیث تدفع ہذا التاویل " فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) باب صیام یوم عاشوراء "

علامہ عینیؒ بھی اس توجیہ کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں " وفیہ نظر لایخفیٰ " عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۲) باب صیام یوم عاشوراء ۔

خود حافظؒ نے اشکال مذکور فی المتن کا جواب دیتے ہوئے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء ، فقال لہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ماھذا الیوم الذی تصومونہ ؟ الخ "

(مسلم ج ۱ ص ۳۵۹) جیسی احادیث کے بارے میں لکھا ہے "المراد أن أوّل علمه بذلک وسؤاله عنه کان بعد أن قدم المدینة لا أنه قبل أن یقدمها علم ذلک، وغایته أن فی الکلام حذفًا تقدیره: قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینة فأقام إلی یوم عاشوراء فوجد الیهود فیه صیامًا" "فتح" (ج ۴ ص ۲۱۵)۔

یعنی اِن احادیث کا یہ مطلب نہیں کہ جس دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ طیبہ تشریف آوری ہوئی اسی دن یہود نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ربیع الاول میں مدینہ آنے کے بعد جب اگلے سال یوم عاشوراء (دس محرم) آیا اور یہود نے روزہ رکھا تو آپ کو دریافت کرنے پر علم ہوا کہ یہود بھی اس دن کی تعظیم کرتے ہیں، گویا "قدم المدینة فوجد الیهود صیامًا یوم عاشوراء" کا مطلب یہ ہے کہ یہ علم آپ کو مدینہ آنے پر ہوا، پہلے سے یہ علم نہ تھا۔

علامہ عینیؒ اور ملا علی قاریؒ کی بھی یہی رائے ہے، دیکھئے عمدہ (ج ۱۱ ص ۱۲۲، باب صیام یوم عاشوراء) اور مرقاة المفاتیح (ج ۴ ص ۳۰۲، باب صیام التطوع، الفصل الثالث)۔

پھر حافظ ابن حجرؒ اپنی توجیہ کی تائید میں لکھتے ہیں "ثم وجدت فی المعجم الکبیر للطبرانی ما یؤید الاحتمال المذکور وهو ما أخرجه عن خارجة بن زید بن ثابت عن أبیه قال: لیس یوم عاشوراء بالیوم الذی یقوله الناس، إنما کان یوم تستر فیه الکعبة وکان یدور فی السنة، وکانوا یأتون فلانا الیهودی یعنی لیحسب لهم، فلما مات أتوا زید بن ثابت، فسألوه" وسنده حسن، قال شیخنا الهیثمی فی زوائد المسانید (أی مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۸۷ ـ باب فی صیام عاشوراء ـ م) "لا أدری ما معنی هذا" ـ قلت (أی یقول الحافظ) ظفرت بمعناه فی کتاب الآثار القدیمة لأبی الریحان البیرونی، فذکر ما حاصله: أن جهلة الیهود یعتمدون فی صیامهم وأعیادهم حساب النجوم فالسنة عندهم شمسیة لا هلالیة ـ قلت (أی یقول الحافظ): فمن ثم احتاجوا إلی من یعرف الحساب لیعتمدوا علیه فی ذلک" فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) بتغییر یسیر۔

حافظؒ کی اس توجیہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہود عاشوراء تو دس محرم ہی کو سمجھتے تھے اور اسی دن فرعون سے نجات کی یاد مناتے اور روزہ رکھتے تھے لیکن چونکہ وہ شمسی تقویم پر عمل کرتے تھے اور ہلالی تاریخ سے بے خبر ہوتے تھے اس لئے ان کو عاشوراء کے بارے میں اپنے علماء وغیرہ سے دریافت کرنا پڑتا تھا کہ عاشوراء ان کی کس شمسی تاریخ کو آرہا ہے جیساکہ حضرت زید بن ثابت کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے (واللہ اعلم بالصواب)۔

حافظؒ کی توجیہ پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ جب یہود شمسی تقویم پر عامل تھے اور روزوں اور اپنی دوسری عیدوں میں بھی شمسی تاریخوں ہی کا اعتبار کرتے تھے تو عاشوراء کے سلسلہ میں کیوں ہلالی تاریخ

پر عمل پیرا تھے ؟ نیز اس توجیہ پر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت "لیس یوم عاشوراء بالیوم الذی یقوله الناس ، إنما کان یوم تستر فیه الکعبة وکان یدور فی السنة الخ" کا مطلب بھی واضح نہیں ہوتا اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۷ و ۱۸۸ ، باب فی صیام عاشوراء) کے حاشیہ میں اس کا جو مطلب (یعنی "أن زید بن ثابت کان یذهب إلی أن عاشوراء یوم فی السنة لا أنه الیوم العاشر من المحرم وکان من کان علی رأیه فی ذلک یسألون رجلاً من الیهود ممن عنده علم من الکتاب الاول عن ذلک الیوم بعینه من طریق الحساب فکان یخبرهم، فلما مات کان علم حساب ذلک عند زید بن ثابت فکانوا یسألونه عنه ـــــ وهی مسألة غریبة جداً) بیان کیا گیا ہے (جو غالباً خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا بیان کردہ ہے) اس سے بھی تسلی نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صریح روایت ایسی مل جائے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ تشریف لانے کے دن صومِ عاشوراء رکھنے کی صراحت مل جائے تو حافظ رحمہ اللہ کی توجیہ کی بنیاد ہی ختم ہو جائے گی اور استاذ محترم کی توجیہ ایک درجہ میں راجح ہو جائے گی لیکن اس بارے میں کوئی بالکل صریح روایت مرتب کو نہ مل سکی، البتہ صحیح بخاری میں حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی روایت آئی ہے جو دوسری روایات کے مقابلہ میں نسبتاً صریح ہے وہ فرماتے ہیں "دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینة وإذا أناس من الیهود یعظمون عاشوراء ویصومونه الخ" (ج ۱ ص ۵۶۲، باب اتیان الیهود النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینة)

مولانا عبد القدوس ہاشمی نے بھی اپنی کتاب "تقویم تاریخی" (قاموس تاریخی) کے مقدمہ "داستان ماہ و سال" میں اس پر جزم کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری کے دن یہودیوں نے صومِ عاشوراء رکھا ہوا تھا، چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

"آپ مکہ مکرمہ سے ہجرت فرما کر مدینہ منورہ کے مقام قباء پر جس دن پہنچے تھے اس دن دوشنبہ ۸ ربیع الاول سنہ ۱ ہجری تھا جو موجودہ گریگوری کلینڈر کے حساب سے ۲۰ ستمبر ۶۲۲ء پڑتا ہے جو مطابق ہے یہودی پہلے مہینہ تشرین اول کی ۱۰ تاریخ ۴۳۸۳ خلیقہ کے، اس دن یہود صوم کبور کا تہوار مناتے تھے اور روزہ رکھے ہوئے تھے، اسی دن کو یہودیوں نے یوم عاشوراء قرار دے رکھا تھا، اور ہر سال تشرین اول کی دس تاریخ کو صوم کبور رکھتے تھے، عاشوراء کہتے تھے، وہ بنی اسرائیل کے فرعون سے نجات پانے کی تاریخ قرار دے کر تہوار منایا کرتے تھے اھ"

بہر حال استاذ محترم دام اقبالہم کی توجیہ سے بیشتر باتیں اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں، یعنی یہود کا ایک فرقہ ہلالی اعتبار سے عاشوراء مناتا تھا اور مسلمانوں کی طرح دس محرم کو روزہ رکھتا تھا جبکہ دوسرا فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اور اپنے سال کے پہلے مہینہ تشرین الاول کی دس تاریخ کو عاشوراء مناتا تھا،

بَابٌ مَاجَاءَ فِي صِيَامِ الْعَشْرِ

"عن عائشةؓ قالت: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم صائماً في العشر قط"

اس میں "عشر" سے مراد عشرۂ ذی الحجہ ہے اور اس کے بھی ابتدائی نو دن مراد ہیں جن کو تغلیباً "عشر" سے تعبیر کردیا گیا ورنہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کا روزہ تو بے ہی ناجائز[2]۔

پھر یوم النحر (دس ذی الحجہ) کے سوا بقیہ عشرۂ ذی الحجہ میں روزے رکھنا بالاتفاق جائز بلکہ افضل و مستحب ہے[3]

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اسی فرقہ نے اپنے حساب سے روزہ رکھا ہوا تھا اور عاشورا منا رہا تھا لیکن اس توجیہ پر بھی یہ الجھن باقی رہ جاتی ہے کہ جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اس کو شمسی تقویم یاد رہتی ہوگی اور جو ہلالی تقویم پر عمل پیرا تھا اس کو ہلالی تاریخ یاد رہتی ہوگی، پھر حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں "وکانوا یأتون فلاناً الیہودی یعنی لیحسب لہم، فلما مات أتوا زید بن ثابت فسألوہ" کا کیا مطلب ہے؟

فتدبر۔ واللہ اعلم بالصواب ۱۲ رشید اشرف سیفی

حاشیہ صفحہ ہذا

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۷ و ص ۲۶۸) باب صوم یوم النحر، و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صومی العیدین ۱۲ م

[3] کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۹)۔ نیز اگلے باب (باب ما جاء فی العمل فی أیام العشر) میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے "ما من ایام العمل الصالح فیہن أحب إلی اللہ من ہذہ الأیام العشر الخ" یہی روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۲، کتاب العیدین، باب فضل العمل فی ایام التشریق) میں بھی مروی ہے، اور ظاہر ہے کہ صوم بھی افضل ترین اعمال میں سے ہے لہٰذا ان دنوں میں تو وہ یقیناً زیادہ ہی افضل ہوگا۔ پھر ترمذی میں اگلے باب کی دوسری روایت میں جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے اس بات کو صراحۃً بیان کردیا گیا ہے، یعنی "ما من أیام أحب إلی اللہ أن یتعبد لہ فیہا من عشر ذی الحجۃ یعدل صیام کل یوم منہا بصیام سنۃ الخ"

اس روایت کو امام ترمذیؒ نے اگرچہ غریب قرار دیا ہے لیکن ہماری مذکورہ روایات سے اس کی تائید ہو جاتی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان ایام میں روزے رکھنا ثابت ہے[1]، لہٰذا حضرت عائشہؓ کی روایت باب میں تاویل ضروری ہے اور وہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی نوبت (باری) میں یہ عشرہ واقع نہ ہوا ہو اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو اس دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عشرہ میں روزے نہ رکھے ہوں اسی لئے حضرت عائشہؓ روایت کر دیا " ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صائمًا فی العشر قط "۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بابٌ[2] مَا جَاءَ فِي صِيَامِ سِتَّةِ أَيَّامٍ مِنْ شَوَّالٍ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من صام رمضان ثم أتبعه بستٍّ من شوّال، فذلک صیام الدهر[3]۔ اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کہتے ہیں کہ شش عیدکے روزے مستحب ہیں[4]۔

اس کے برعکس امام مالکؒ ان روزوں کی کراہت کے قائل ہیں[5]، امام ابوحنیفہؒ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے[6]، نیز امام ابو یوسفؒ سے بھی ان روزوں کی کراہت منقول ہے بشرطیکہ

---

[1] کما فی روایة هنيدة بن خالد عن امرأته عن بعض أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم تسع ذی الحجة الخ" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۲) باب فی صوم العشر — نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۸) کیف یصوم ثلاثة أیام من کل شهر ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب ۱۲

[3] حدیثِ باب سے متعلق کچھ تشریح " باب ما جاء فی صوم الاربعاء والخمیس " کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ م

[4] کما فی "شرح النووی علیٰ صحیح مسلم" (ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستة أیام من شوّال اتباعًا لرمضان، و "المغنی" لابن قدامہؒ (ج ۳ ص ۱۷۲ و ۱۷۳) مسألة: ومن صام شهر رمضان وأتبعه بست من شوّال الخ ۱۲ مرتب

[5] کما فی المؤطا للإمام مالک (ص ۲۵۶، جامع الصیام)؛ " قال یحییٰ: سمعت مالکًا یقول فی صیام ستة أیام بعد الفطر من رمضان أنه لم یر أحدًا من أهل العلم والفقه یصومها، ولم یبلغنی ذلک عن أحد من السلف وأن أهل العلم یکرهون ذلک ویخافون بدعته وأن یلحق برمضان ما لیس منه أهل الجهالة والجفاء لو رأوا فی ذلک رخصة عند أهل العلم ورأوهم یعملون ذلک اهـ" ۱۲ مرتب

[6] کما فی "البحر الرائق" (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم — و "شرح النووی علیٰ صحیح مسلم" (ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستة ایام الخ

یہ روزے پے درپے رکھے جائیں[1]۔

لیکن علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اپنے رسالہ "تحریر الأقوال فی صوم الستّ من شوّال" میں ثابت کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مسلک بھی امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مطابق ان روزوں کے استحباب کا ہے[2]۔

پھر شش عید کے روزوں کی نفسِ فضیلت پر متفق ہونے کے بعد حنفیہ میں اختلاف ہے کہ یہ روزے پے درپے رکھنا افضل ہے یا تفریق کے ساتھ؟ امام ابویوسفؒ تفریق کو راجح قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض احناف نے پے درپے رکھنے کو افضل قرار دیا ہے[3]۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

---

[1] کما فی "البحر" (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم ۱۲ مرتب

[2] کما فی "رد المحتار" (أی الشامی ـ ج ۲ ص ۱۲۵) مطلب فی صوم الست من شوال تحت مطلب فی الکلام علی النذر، چنانچہ متأخرین کا مسلک بھی ان روزوں کے جواز و استحباب کا ہے، صاحب "بحر" فرماتے ہیں "لکن عامة المتأخرین لم یروا به بأسًا" (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم۔

اور علامہ شامیؒ لکھتے ہیں "قال صاحب "الهداية" فی کتابه "التجنيس" أن صوم الستة بعد الفطر متتابعة منهم من کرهه، والمختار أنه لا بأس به، لأن الکراهة إنما کانت لأنه لا یؤمن من أن یعدّ ذلک من رمضان فیکون تشبها بالنصاریٰ والآن زال ذلک المعنی اه ومثله فی "کتاب النوازل" لأبی اللیث و"الواقعات" للحسام الشهید و"المحیط" البرهانی و"الذخیرة"، وفی "الغاية" عن الحسن بن زیاد أنه کان لا یریٰ بصومها بأسًا ویقول: کفی بیوم الفطر مفرقًا بینهن وبین رمضان اه وفیها أیضًا: عامة المتأخرین لم یروا به بأسًا" رد المحتار (ج ۲ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[3] دیکھئے شامی (ج ۲ ص ۱۲۵) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۱ و ص ۱۲۲)۔

استاذ محترم دام اقبالہم نے پے درپے رکھنے کو راجح قرار دیا ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ اسی باب میں فرماتے ہیں "قال ابن المبارک ویروی فی بعض الحدیث: "ویلحق هٰذا الصیام برمضان" واختار ابن المبارک أن تکون ستة أیام من أوّل الشهر وقد روی عن ابن المبارک أنه قال: إن صام ستة أیام من شوال متفرقًا فهو جائز" ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) ۱۲ مرتب

٭٭٭٭٭

بَابُ[1] مَاجَاءَ فِي صَوْمِ ثَلَاثَةٍ مِّنْ كُلِّ شَهْرٍ

عهد إليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أن لا أنام إلا على وتر، وصوم ثلاثة أيام من كل شهر الخ" علامہ بنوریؒ اس باب کے تحت لکھتے ہیں: ولها عشرة صور ذكرها الحافظ في "الفتح" وإلى كل ذهب ذاهب[2]"

حافظ ابن حجرؒ نے یہ دس[3] صورتیں ایام بیض[4] کی تعیین کے بارے میں لکھی ہیں[5] جو درج ذیل ہیں:

① ان تین روزوں کے لئے خاص ایام کو متعین کرنا مکروہ ہے، یہ قول امام مالکؒ سے مروی ہے۔

② ایام بیض کا مصداق مہینہ کے شروع کے تین دن ہیں قاله الحسن البصریؒ۔

③ ایام بیض سے مراد مہینہ کی بارھویں، تیرھویں اور چودھویں تاریخ ہے۔

④ ان سے مراد مہینہ کی تیرھویں، چودھویں اور پندرھویں تاریخ ہے۔

⑤ مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ، اتوار اور پیر اور اگلے مہینہ کے سب سے پہلے منگل، بدھ اور جمعرات کے ایام، اسی طرح اگلے ماہ پھر مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ، اتوار اور پیر، وهكذا، یہ قول حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] كذا في معارف السنن (ج ٦ ص ١٢٣ و ١٢٤) ۱۲ م

[3] علامہ ابن الاثیر جزریؒ لکھتے ہیں: "الأيام البيض من كل شهر ثالث عشر ورابع عشر وخامس عشر فسميت بيضاً لأن لياليها بيض لطلوع القمر فيها من أولها إلى آخرها ولا بد من حذف مضاف تقديره: ايام الليالي البيض۔ جامع الأصول (ج ٦ ص ٣٣٦) النوع الثامن في أيام البيض تحت رقم ٤٤٧٣ — مزید تشریح کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ١٩٦) باب صيام البيض الخ ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ وہ فرماتے ہیں "قال شيخنا العلاء عمر بن رسلان البلقينيؒ في شرح الترمذي: حاصل الخلاف في تعيين البيض تسعة أقوال" حافظؒ نو اقوال ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "قلت: بقي قول آخر" پھر آگے انہوں نے دسواں قول بھی ذکر کیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ١٩٨) باب صيام البيض ثلث عشرة واربع عشرة وخمس عشرة ۱۲ مرتب

⑥ پہلی جمعرات، اس کے بعد والا پیر، اور اس کے بعد والی جمعرات۔

⑦ پہلا پیر، پھر جمعرات، پھر پیر۔

⑧ پہلی، دسویں اور بیسویں تاریخ، یہ حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے۔

⑨ اوّل کلّ عشر، یعنی پہلی، گیارھویں اور اکیسویں تاریخ، یہ ابن شعبان مالکیؒ سے مروی ہے۔

⑩ مہینہ کے آخری تین دن، یہ ابراہیم نخعیؒ کا قول ہے۔

ان تمام صورتوں میں "صوم ثلاثۃ ایام" کی فضیلت حاصل ہو جائے گی یعنی ایسا شخص صائم الدہر سمجھا جائے گا۔

پھر "صوم ثلاثۃ ایام" والی احادیث کے اطلاق اور ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی فضیلت صرف انہی مذکورہ صورتوں میں منحصر نہ ہو بلکہ ان کی ہر ممکنہ صورت میں یہ فضیلت حاصل ہو جائے البتہ افضل یہی ہے کہ یہ تین روزے ایام بیض[1] میں رکھے جائیں تاکہ "صوم ثلاثۃ ایام" والی روایات[2] پر بھی عمل ہو جائے اور ایام بیض کی فضیلت سے متعلقہ روایات[3] پر بھی۔

---

[1] راجح یہی ہے کہ ایام بیض سے مہینہ کی تیرھویں، چودھویں اور پندرھویں تاریخ مراد ہے احادیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی باب صیام البیض ثلاث عشرة واربع عشرة وخمس عشرة" کے الفاظ سے باب قائم کیا ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۶) ــــ نیز ابن الاثیر جزریؒ کی تحقیق بھی اسی کے مطابق ہے کما بیّنّا فیما سبق ۱۲ مرتب

[2] اس قسم کی بعض روایات ترمذی میں اسی باب میں مذکور ہیں، مزید روایات کے لئے دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۷ و ص ۳۲۸) صوم ثلاثۃ ایام من الشہر، اور "الترغیب والترہیب" (ج ۲ ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۳) الترغیب فی صوم ثلاثۃ ایام من کل شہر سیما الأیام البیض ۱۲ مرتب

[3] مثلاً ابن الحوتکیہؒ کی روایت ہے "قال قال أبي: جاء أعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أرنب قد شواها وخبز فوضعها بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال: إني وجدتها تدمى، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه لا يضر، كلوا، وقال للأعرابي: كل، قال: إني صائم، قال: صوم ماذا؟ قال: صوم ثلاثة أيام من الشهر، قال إن كنت صائماً فعليك بالغر البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة" سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۹) کیف یصوم ثلاثۃ ایام من کل شہر الخ ــــ مزید روایات کیلئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۶ ص ۳۲۵ تا ۳۲۹) [illegible] ــــ ۱۲ مرتب

عن ابی ذر قال، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من صام من کل شھر ثلاثۃ ایام فذلک صیام الدھر فأنزل اللہ تبارک وتعالی تصدیق ذلک فی کتابہ " مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا " الیوم بعشرۃ ایام؛
کبھی ایسا ہوا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی حکم ارشاد فرمایا اس کی تائید میں باری تعالیٰ نے آیت نازل فرمادی، اور کبھی ایسا ہوا کہ آپ نے کسی شخص کے سامنے آیت پڑھی اور وہ یہ سمجھ گیا کہ یہ آیت ابھی نازل ہوئی ہے ۔۔ یہاں حدیثِ باب میں بھی دونوں احتمال موجود ہیں ۔
سنن نسائی کی روایت سے دوسرے احتمال کی تائید ہوتی ہے " عن ابی ذرؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من صام ثلاثۃ ایام من الشھر فقد صام الدھر کلہ، ثم قال: صدق اللہ فی کتابہ: " مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا " واللہ اعلم (از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن ربکم یقول: کل حسنۃ بعشر أمثالہا إلی سبعمائۃ ضعف، والصوم لی وأنا أجزی بہ" یہ حدیثِ قدسی ہے، یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "والصوم لی" کا کیا مطلب ہے اور صوم کی کیا خصوصیت ہے کہ اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی، ورنہ دوسری عبادات بھی تو اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہیں؟ نیز یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ "وأنا أجزی بہ" کس لئے کہا گیا جبکہ ہر قسم کی عبادات کی جزاء باری تعالیٰ ہی دیں گے؟ اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں:

① روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس میں ریار کا دخل نہیں جبکہ اس کے مقابلہ میں دوسری تمام عباداتِ ظاہرہ میں ریار کا خطرہ ہے، حکاہ المازریؒ ونقلہ عیاضؒ عن أبی عبیدؒ، اس لئے بطورِ خاص اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ۔
② " أنا أجزی بہ " کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ثواب کی مقدار اور اس کی وجہ سے

---

[1] (ج ۱ ص ۳۲۷) صوم ثلاثۃ ایام من الشہر ۱۲م
[2] شرح باب از مرتب ۱۲

ہونے والی تضعیفِ حسنات کو میں ہی جاننے والا ہوں جبکہ دوسری عبادات ایسی ہیں جن کی جزا کا باری تعالیٰ کے بعض بندوں کو بھی علم ہے گویا روزے کی جزا بھی باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور اس کی مقدار کا علم بھی ، حکاہ ابو عبیدؒ عن ابن عیینۃؒ ۔

③ "الصوم لی" کا مطلب یہ ہے کہ "الصوم أحب العبادات إلیّ والمقدم عندی"

④ "الصوم لی" میں نسبت تعظیم کے لئے ہے جیساکہ کہا جاتا ہے "بیت اللہ" اگرچہ تمام گھر باری تعالیٰ ہی کے ہیں ۔

⑤ طعام اور دوسری شہوات سے استغناء صفات باری تعالیٰ میں سے ہے ، جب بندہ روزہ رکھتا ہے اور مفطراتِ ثلاثہ سے بچتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے بندہ کو باری تعالیٰ سے خصوصی قرب حاصل ہوجاتا ہے ، چونکہ روزہ اس قرب کا ذریعہ ہوتا ہے اس لئے فرمادیا گیا "الصوم لی" یعنی "الصّوم سبب التقرّب إلیّ"

⑥ اکل و شرب سے استغناء اور بے نیازی صفاتِ ملائکہ میں سے ہے ، جو خدا کی مقرب مخلوق ہے ، مؤمن جب روزہ رکھتا ہے تو وہ ملائکہ کے مشابہ ہونے کی بناء پر باری تعالیٰ کا مقرب ہوجاتا ہے ۔

⑦ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو باری تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور اس میں بندہ کیلئے کسی قسم کا کوئی حظ نہیں قاله الخطابیؒ، هکذا نقله عیاضؒ وغیرہ ۔

⑧ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو کسی غیر اللہ کے حق میں نہ کی گئی ہے نہ کی جاتی ہے ، بخلاف الصّلوٰۃ والصدقۃ والطواف ونحو ذٰلك ۔

⑨ روزہ کے سوا جتنی عبادات ہیں وہ قیامت کے دن کفارہ بنیں گی اور ان کے ذریعہ بندوں کے واجب الادا حقوق چکائے جائیں گے ، یہاں تک کہ یہ تمام عبادات ختم ہوجائیں گی اور صرف روزہ باقی رہ جائے گا اس وقت روزہ کو بقیہ واجب الادا حقوق کا کفّارہ نہیں بنایا جائے گا بلکہ باری تعالیٰ اصحابِ حقوق کو اپنی جانب سے بدلہ عطا فرمادیں گے اور اس کو روزہ کے بدلہ میں جنت میں داخل کردیا جائے گا ، اسی لئے فرمایا گیا "الصوم لی وأنا أجزی به"

⑩ روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے جس پر سوائے باری تعالیٰ کے کوئی مطلع نہیں ہوتا یہاں تک کہ وہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے اور "کراماً کاتبین" کے لکھنے میں بھی نہیں آتا[1]

---

[1] مذکورہ تمام توجیہات اور ان سے متعلق مزید تفصیل کیلئے دیکھئے "فتح الباری" (ج ۴ ص ۹۱ تا ص ۹۴) باب فضل الصوم ۱۲ مرتب

پھر " أنا أجزی به " کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ روزہ کی جزار بلا واسطۂ ملائک ہم خود دیں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کی جزار میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا [1]

" والصوم جُنّة من النّار " یعنی روزہ مومن کے لئے ڈھال بن جائے گا اور عذاب نار سے بچاؤ کا ذریعہ ہوگا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں[2] کہ میں یہ سمجھتا تھا کہ روزہ قیامت کے دن حقیقۃً ڈھال کی صورت میں ہوگا اور صائم کے لئے بچاؤ ہوگا پھر مجھے اپنی اس رائے کی تائید میں ایک روایت بھی مل گئی جو صحیح ابن حبّان میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے جس میں احوالِ برزخ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے " فإذا کان مؤمناً کانت الصلاة عند رأسه و الزکوٰة عن یمینه والصوم عن شماله وفعل المعروف من قبل رجلیه فیقال له : اجلس ، فیجلس[3] الخ "

" ولخلوف[4] فم الصائم أطیب عند الله من ریح المسك[5] " اس کی تشریح پیچھے " باب ماجاء فی السواك للصائم " کے تحت گذر چکی ہے ۔

" وإن جهل علی أحدکم جاهل وهو صائم فلیقل : إنی صائم " حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کے مطلب کے بارے میں علمار کے تین اقوال ہیں :

ایکؔ یہ کہ روزہ دار اپنی زبان سے کہے " إنی صائم " (حتی یعلم من یجهل انه

---

[1] یہ توجیہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے بیان فرمائی ہے ۔ دیکھئے دعوات عبدیت جلد ہفتم کا تیسرا وعظ " الصوم " ۔۔۔ ۱۲ مرتب

[2] کما فی معارف السنن (ج ٦ ص ١٣٠) ١٢ م

[3] فتح الباری (ج ٣ ص ١٨٨) کتاب الجنائز ، باب ماجاء فی عذاب القبر ۔ نیز صحیح ابن خزیمہ میں حضرت عثمان ابن ابی العاصؓ سے مروی ہے " قال : سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول : الصیام جُنّة من النار کجُنّة أحدکم من القتال الخ الترغیب والترهیب (ج ٢ ص ٨٣ ، رقم ۱۳) الترغیب فی الصوم مطلقاً وماجاء

[4] اس لفظ سے متعلق مفصل تحقیق کے لئے دیکھئے عمدۃ القاریؒ (ج ١٠ ص ٢٥٨) باب فضل الصوم ١٢ م

[5] اختلف فی کون الخلوف أطیب عند الله من ریح المسك مع أنه سبحانه وتعالیٰ منزه عن استطابة الروائح إذ ذاك من صفات الحیوان ومع أنه یعلم الشیء علی ما هو علیه علی أوجه ۔۔۔ راجع لتفصیل الوجوه فتح الباری (ج ٤ ص ٩٠) باب فضل الصوم ١٢ م

معتصم بالصيام عن اللغو والرفث والجهل)۔

دوسرا[2] قول یہ ہے کہ یہ بات وہ اپنے دل میں کہے اور اُسے سمجھائے کہ جہالت کا جواب جہالت سے دیکر مجھے اپنے روزہ کو خراب نہ کرنا چاہئے۔

تیسرا[3] قول یہ ہے کہ فرض روزہ میں زبان سے کہنا چاہئے اور نفلی روزہ میں دل میں۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث کو دونوں معانی پر محمول کیا جائے گا یعنی صائم کو یہ بات اپنی زبان سے بھی کہنی چاہئے اور اپنے دل سے بھی[1] واللہ اعلم

(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ فِي صَوْمِ الدَّهْرِ

عن أبي قتادةؓ قال: قيل: يارسول الله! كيف بمن صام الدهر؟

صوم الدہر کے تین مفہوم ہیں:

① پورے سال روزے رکھنا، جس میں ایام منہیہ بھی داخل ہوں، یہ بالاتفاق ناجائز ہے۔

② ایام منہیہ کو چھوڑ کر سال کے باقی تمام دنوں میں روزے رکھنا، یہ جمہور کے نزدیک جائز ہے لیکن خلافِ اَولیٰ ہے[2]۔

---

[1] یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۵۸) باب فضل الصوم سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[2] قال القاضي وغيره: وذهب جماهير العلماء إلى جوازه (أي صوم الدهر) إذا لم يصم الأيام المنهي عنها وهي العيدان والتشريق ومذهب الشافعيؒ أن سرد الصيام إذا أفطر العيدين والتشريق لا كراهة فيه بل هو مستحب، بشرط أن لا يلحقه به ضرر ولا يفوت حقاً فإن تضرر أو فوت حقاً فمكروه، كذا في شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به الخ، وراجعه لدلائل الشافعية۔

اسحاق بن راہویہؒ، ظاہریہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک ایام منہیہ کو چھوڑ کر بھی صوم دہر مکروہ ہے بلکہ ابن حزمؒ کے نزدیک تو حرام ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۳) باب حق الأهل في الصوم ــ اور "المغنی" (ج ۳ ص ۱۶۷) في بحث صوم الدهر ــ امام ابو یوسفؒ سے بھی اس کی کراہت منقول ہے۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل وأما شرائطها فنوعان ۱۲ مرتب عفی عنہ

③ صوم داؤد علیہ السلام یعنی ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن افطار کرنا، یہ باتفاق افضل[1] اور مستحب ہے[2]

قال: لا صام ولا أفطر أو (قال) لم يصم ولم يفطر[3]، "[4] ایسے شخص کا عدم افطار تو ظاہر ہے ہی، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ "لا صام" کا کیا مطلب ہے؟ اس کی کئی توجیہیں کی گئی ہیں۔

ایک یہ کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہے یعنی شریعت کی جانب سے صائم الدہر پر عدم صیام کا حکم جب لگے گا جب وہ ایام منہی عنہا میں بھی روزے رکھے، لیکن اگر کوئی شخص ان ایامِ خمسہ میں افطار کرے تو اس کے حق میں یہ کراہت نہ ہوگی، نقلہ الترمذی وقال: هكذا روی عن مالكؒ وهو قول الشافعیؒ قال احمدؒ واسحاقؒ نحواً من هذا۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ نہی ایامِ خمسہ منہی عنہا کی وجہ سے ہے[5]

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ "لا صام" کا حکم اس شخص کے لئے ہے جس کو مسلسل روزے رکھنے سے کمزوری اور ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ ہو یا اس کے روزے رکھنے سے کسی کے حق میں کمی آتی ہو۔

تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ دائماً روزہ رکھنے سے روزہ کا مقصود جو ریاضت کسرِ نفس

---

[1] کما فی روایۃ عبداللہ بن عمرو فی الباب الآتی (باب ما جاء فی سرد الصیام) قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: افضل الصوم صوم أخی داؤد، کان یصوم یومًا ویفطر یومًا" (ج ۱ ص ۱۲۶) ۱۲ م

[2] یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۲) اور اُن شروحِ حدیث سے ماخوذ ہے جن کے حوالے ابھی ابھی لکھے جا چکے ہیں، مزید تشریح کے لئے بھی انہی کتب کی مراجعت کی جائے ۱۲ مرتب

[3] مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرو کے واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں " لا صام من صام الأبد (ج ۱ ص ۳۶۶) باب النہی عن صوم الدہر ۱۲ مرتب

[4] یہاں سے آخر باب تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲

[5] لیکن علامہ بنوریؒ اس توجیہ کے بارے میں فرماتے ہیں " وهو غیر صحیح، فإن الصیام المنہیۃ خارجۃ عن حدیث الباب وكرهت تحریمًا بلا خلاف" معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۴) ۱۲ م

∴ ∴ ∴

بے حاصل نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جب کسی کام کی عادت ہوجاتی ہے تو اس میں کلفت ومشقت باقی نہیں رہتی[1] واللہ اعلم۔

صومِ وصال اور صومِ دہر میں فرق بعض حضرات صومِ دہر اور صومِ وصال میں کوئی فرق نہیں کرتے اور صومِ وصال کا مطلب بھی وہی بتاتے ہیں جو صومِ دہر کا ہے یعنی سال کے تمام دنوں میں روزے رکھے جائیں اور راتوں کو افطار کیا جائے[2]

لیکن راجح یہ ہے کہ ان دونوں کی حقیقتیں مختلف ہیں، چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "ھما حقیقتان مختلفتان، فإن من صام یومین أو أکثر ولم یفطر لیلتھما فھو مواصل ولیس ھذا صوم الدھر، ومن صام عمرہ وأفطر جمیع لیالیہ فھو صائم الدھر ولیس بمواصل"[3]

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ سَرْدِ الصَّوْمِ

اس باب سے امام ترمذیؒ کا مقصد "سردِ صوم" (پے در پے روزے رکھنا) اور "صومِ دہر" میں عدم تلازم کو بیان کرنا ہے۔[4]

عن أنس بن مالکؓ أنہ سئل عن صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: کان یصوم من الشھر حتی یری أنہ لا یرید أن یفطر، ویفطر حتی یری أنہ

---

[1] یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج۱۱ص ۹۲، باب حق الأہل فی الصوم) سے ماخوذ ہے، نیز دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ص ۳۶۵) باب النھی عن صوم الدہر ۱۲م

[2] چنانچہ "فتاوی عالمگیریہ" میں ہے "ویکرہ صوم الوصال وھو أن یصوم السنۃ کلّھا ولا یفطر فی الأیام المنھی عنھا" (ج۱ص ۲۰۱) الباب الثالث فیما یکرہ للصائم ومالا یکرہ ـــ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج۲، ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل وأما شرائطھا فنوعان ـــ البتہ بدائع میں راجح قول بھی جو متن میں آرہا ہے مذکور ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں "فسّر ابویوسفؒ ومحمدؒ رحمھما اللہ الوصال بصوم یومین

[3] عمدۃ القاری (ج۱۱ص ۹۰) باب صوم الدہر ۱۲م [4] شرح باب از مرتب ۱۲

[5] سَرَدَ (ن ض) سَرْدًا سِرَادًا سَرَدًا: الصَّوْمَ: پے در پے روزے رکھنا ۱۲م

لا يريد أن يصوم منه شيئًا فكنت لا تشاء أن تراه من الليل مصليًا إلّا رأيته مصليًا ولا نائمًا إلّا رأيته نائمًا" مطلب یہ ہے کہ آپ پے در پے روزے بھی رکھتے تھے اور بسا اوقات مسلسل افطار بھی کرتے تھے، اسی طرح رات کو آپ نماز بھی پڑھتے تھے اور سوتے بھی تھے، چنانچہ دیکھنے والے کے لئے آپ کو صیام وافطار اور قیام ونیام ہر حال میں دیکھنا ممکن تھا۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل الصوم صوم أخي داؤد، كان يصوم يومًا ويفطر يومًا ولا يفر إذا لاقى" آخری جملہ (لا یفر الخ) غالبًا نفلی روزوں کی دوسری صورتوں کے مقابلہ میں افضلیت صوم داؤدی کی وجہ بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے، اس لئے کہ صوم دہر سے ضعف کا احتمال ہے اور ضعف کی وجہ سے جہاد میں کمزوری ہوگی لہٰذا روزے موافق سنت رکھنے چاہئیں تاکہ جہاد جیسی عظیم عبادت سے محرومی بھی نہ ہو اور ایک دن چھوڑ کر دوسرے دن روزہ رکھنے سے جہاد نفس بھی متحقق ہو جائے جیسا کہ سیدنا حضرت داؤد علیہ السلام کی سنت بھی یہی تھی۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب)

بَابُ[1] مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ النَّحْرِ

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيامين، صيام يوم الأضحى ويوم الفطر" یوم الفطر میں روزہ کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ مسلمانوں کی عید ہے اور رمضان کے ختم ہونے پر افطار کا دن بھی ہے[2] جبکہ عید الاضحیٰ نیز دوسرے ایام تشریق میں روزوں کی ممانعت

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] چنانچہ اسی باب میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی روایت موجود ہے قال: شهدت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ في يوم نحر بدأ بالصلاة قبل الخطبة ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن صوم هذين اليومين، أما يوم الفطر ففطركم من صومكم وعيد للمسلمين وأما يوم الأضحى فكلوا من لحم نسككم ۱۲ مرتب

؞ ؞ ؞

اس لئے ہے کہ یہ ایام حق تعالیٰ کی جانب سے اپنے مسلمان بندوں کی ضیافت کے دن ہیں[لے] اور روزے رکھنے سے اس ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے جو یقیناً ناشکری اور محرومی کی بات ہے[لے] واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ

قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : يَوْمُ عَرَفَةَ[لے] وَيَوْمُ النَّحْرِ وَأَيَّامُ

لے چنانچہ نبیشہ ہذلیؓ سے مروی ہے " قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : أیام التشریق أیام أکل وشرب " نیز کعب بن مالک اپنے والد سے نقل کرتے ہیں " أنه حدثه أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعثه وأوس بن الحدثان ایام التشریق ، فنادی أنه لا یدخل الجنة إلا مؤمن وأیام منیٰ أیام أکل وشرب " صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰ باب تحریم صوم أیام التشریق وبیان أنها أیام أکل وشرب ۱۲ مرتب عفی عنہ

لے پھر اگر کوئی شخص یوم الفطر یا یوم الأضحیٰ کے روزہ کی نذر مان لے یا کسی متعین دن کے روزہ کی نذر مان لے اور وہ متعین دن اتفاقاً یوم الفطر یا یوم الأضحیٰ میں آجائے تو اس کا کیا حکم ہوگا ؟ نیز افعال شرعیہ نہی کے وارد ہونے کے بعد معتبر و مشروع رہتے ہیں یا نہیں ؟ ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) باب صوم یوم الفطر ۔ وعمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) باب صوم یوم الفطر ۔ ومعارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۸ ۔ ۱۳۱) ۱۲ مرتب

لے ویقال لہا : الأیام المعدودات وأیام منیٰ وہی الحادی عشر والثانی عشر والثالث عشر من ذی الحجۃ وسمیت أیام التشریق لأن لحوم الأضاحی تشرق فیہا أی تنشر فی الشمس ، وإضافتہا إلی منیٰ لأن الحاج فیہا فی منیٰ ، وقیل : لأن الہدی لا ینحر حتی تشرق الشمس ، وقیل لأن صلاۃ العید عند شروق الشمس اول یوم منہا فصارت ہذہ الأیام تبعًا لیوم النحر وہذا یعضد قول من یقول یوم النحر منہا ۔ وقال ابو حنیفۃ : التشریق التکبیر دبر الصلوٰۃ ، واختلفوا فی تعیین أیام التشریق والأصح أنہا ثلاثۃ أیام بعد یوم النحر ، وقال بعضہم : بل أیام النحر ، وعند أبی حنیفۃ ومالک وأحمد لا یدخل فیہا الیوم الثالث بعد یوم النحر ۔ کذا فی عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۱۳) باب صیام ایام التشریق ۱۲ مرتب

لے قال ابن عبد البر فی التمہید : لا یوجد ذکر عرفۃ فی غیر ہذا الحدیث ، قال العراقی : وبہ اشکال ، وہی أیام أکل وشرب ویوم عرفۃ لیس کذلک ، قال : ویجاب بوجہین : الأول أنہ یفضل علی أیام التشریق فقط أو علیہا مع یوم النحر دون عرفۃ ۔ الثانی : ما قال فی حجۃ الوداع أو قال بحق الحاج ۔ لأن الأفضل فی حقہ الافطار یوم عرفۃ ، وأما تسمیتہ عیدًا فلا مانع منہ اھ ۔ کذا فی قوت المغتذی ـــــ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۱) ۱۲ مرتب

التشريق عيدنا أهل الإسلام وهي أيام أكل وشرب» ایام تشریق کے روزوں کے بارے میں متعدد اقوال ہیں[1]

ایک یہ کہ ان ایام میں روزے رکھنا مطلقاً ممنوع ہے، امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے اکثر شافعیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی قول پر ہے، حسن بصریؒ، عطاءؒ، لیث بن سعدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، حضرت علیؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ان ایام میں روزے مطلقاً جائز ہیں، شافعیہ میں سے ابو اسحاق مروزیؒ اسی کے قائل ہیں، ابن المنذرؒ نے حضرت زبیر بن العوامؓ اور حضرت ابو طلحہؓ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، وحکاہ ابن عبد البرؒ عن بعض أهل العلم أيضاً.

تیسرا قول یہ ہے کہ اس متمتع کے لئے ان دنوں میں روزے رکھنا جائز ہے جس کو "ھدی" میسر نہ ہوا اور ایام تشریق سے پہلے اس نے عشرۂ ذی الحجہ میں وہ تین روزے بھی نہ رکھے ہوں جو (بعد کے سات روزوں کے ساتھ مل کر) دم تمتع کا بدل ہوتے ہیں۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے (لیکن مزنیؒ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اس قول سے رجوع کرلیا تھا) امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، عروہؒ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔

مختصر یہ کہ بعض حضرات کے نزدیک ان ایام میں روزوں کا مطلقاً جواز ہے جبکہ بعض حضرات کے نزدیک صرف دم تمتع کے روزوں کا جواز ہے، ان کے بالمقابل حضرات حنفیہ ان ایام میں روزوں کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔

قائلین جواز کا استدلال حضرت عائشہؓ کے عمل سے ہے " عن[2] هشام أخبرني أبي

---

[1] علامہ عینیؒ نے اس بارے میں نو اقوال ذکر کئے ہیں من یرد التفصیل فلیراجع العمدۃ (ج۱۱ ص۱۱۳) باب صیام أيام التشريق ۱۲ مرتب

[2] صحیح بخاری (ج۱ ص۲۶۸) باب صیام أيام التشريق ۱۲م

☆

كانت عائشة تصوم أيام منى وكان أبوه[1] يصومها » نیز حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قالا لم يرخص فى أيام التشريق أن يصمن إلا لمن لم يجد الهدى[2] "

حنفیہ کا استدلال احادیثِ نہی سے ہے[3] جو مطلق اور عام ہیں اور جن میں متمتع وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں ، اور جہاں تک حضرت عائشہؓ وغیرہ کے عمل کا تعلق ہے وہ ان مرفوع ، قولی اور محرِّم احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہوسکتا بالخصوص جبکہ وہ مجمل اور غیر معلوم السبب ہے[4] ۔ واللہ اعلم[5] ۔ (بزیادات من المرتب)

بَابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْحِجَامَةِ لِلصَّائِمِ

عن رافع بن خديج عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أفطر الحاجم والمحجوم » روزہ کی حالت میں حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) کے بارے میں تین مذاہب ہیں :

---

[1] أي أبو هشام يعني عروة ، بعض نسخوں میں " وكان أبوها يصومها " کے الفاظ آئے ہیں ، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ کے والد یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ بھی ان دنوں میں روزے رکھتے تھے ، دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸ ، حاشیۂ شیخ احمد علی سہارنپوریؒ رقم ۵) ۱۲ مرتب

[2] بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) ۔ نیز بخاری ہی میں اسی مقام پر حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال : الصيام لمن تمتع بالعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة ، فإن لم يجد هديا ولم يصم ، صام أيام منى " ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۳ تا ص ۳۶۵) کتاب مناسک الحج ، باب المتمتع الذى لا يجد هدياً ولا يصوم فى العشر ۱۲ مرتب

[4] البتہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کے قول " لم يرخص فى أيام التشريق أن يصمن إلا لمن لم يجد الهدى " سے پھر بھی اعتراض واقع ہوسکتا ہے اس لئے کہ غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے یہ قول مرفوع کے درجہ میں ہے ۱۲ مرتب

[5] هذا ملخص ما فى العمدة للعينيؒ (ج ۱۱ ص ۱۱۳) باب صيام أيام التشريق ، والفتح للحافظؒ (ج ۴ ص ۲۱۰ و ص ۲۱۱) ، والمغنى (ج ۳ ص ۱۶۴) مسئلة : قال : وفى أيام التشريق الخ ، والمعارف للبنوريؒ (ج ۶ ص ۱۵۹ و ص ۱۶۰) ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک وہ مفسدِ صوم ہے اگرچہ ایسے شخص پر قضاء تو واجب ہے، کفارہ نہیں[1]۔ ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔

امام اوزاعیؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ اور مسروقؒ کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں البتہ مکروہ ہے[2]۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک حجامت سے نہ روزہ ٹوٹتا ہے اور نہ یہ عمل مکروہ ہے[3][4]۔

---

[1] "عن عطاء قال: علی من احتجم وہو صائم فی شہر رمضان القضاء والکفارۃ، وروی عن جماعۃ من الصحابۃ انہم کانوا یحتجمون لیلاً، منہم ابن عمرؓ، وابوموسیٰ الاشعریؓ وانس بن مالکؓ۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذریؒ (ج ۳ ص ۲۴۲) باب فی الصائم یحتجم (تحت رقم ۲۲۶۶) ۱۲ مرتب

[2] ان حضرات کا مسلک علامہ خطابیؒ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے "وکان مسروق والحسن وابن سیرین لایرون للصائم أن یحتجم، وکان الاوزاعی یکرہ ذلک" (حوالۂ بالا)

اس میں امام اوزاعیؒ کے مسلک کے بارے میں کراہت کی تصریح ہے جبکہ دوسرے حضرات کے بارے میں یہ تصریح نہیں، اور "لایرون للصائم أن یحتجم" کے الفاظ سے کراہت احتجام بھی مفہوم ہو سکتی ہے اور عدمِ جوازِ احتجام بھی، علامہ خطابیؒ نے ان حضرات کے مسلک کو قائلین عدمِ جوازِ احتجام کے مسلک سے ذرا علیحدہ نقل کیا ہے جو قرینۂ کراہت ہے، لیکن ان کے مسلک کے فوراً بعد "وکان الأوزاعیؒ یکرہ ذلک" کہنا قرینۂ عدمِ کراہت ہے۔

علامہ عینیؒ نے مسروقؒ اور محمد بن سیرینؒ کو قائلینِ عدمِ جواز میں سے شمار کیا ہے۔ عمدۃ (ج ۱۱ ص ۳۹) باب الحجامۃ والقیء للصائم ۱۲ مرتب

[3] البتہ ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲، الرکن الثانی وہو الامساک) میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ حجامت مفطر تو نہیں البتہ مکروہ ہے، اس نقل پر تبصرہ کیلئے دیکھئے اوجز المسالک (ج ۳ ص ۲۵) حجامۃ الصائم ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے مختصر سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۴۳)، باب فی الصائم یحتجم۔ نیز حضرت سعد بن ابی وقاص، حسین بن علی، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، انس بن مالک، زید بن ارقم، ابن یزید، حضرت عائشہ اور ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے یہی مسلک مروی ہے، نیز عطاء بن یسارؒ، قاسم بن محمدؒ، عکرمہؒ، زید بن اسلمؒ، ابراہیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے ــــ عینی (ج ۱۱ ص ۳۹) باب الحجامۃ والقیء للصائم ۱۲ مرتب

جمہور کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء من الرخصة فی ذلک) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "قال: احتجم[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو محرم صائم"، نیز پیچھے "باب ماجاء فی الصائم یذرعه القئ" کے تحت حضرت ابو سعید خدریؓ کی مرفوع روایت گذر چکی ہے "ثلاث لا یفطرن الصائم الحجامة والقئ والاحتلام[3]"

جہاں تک حدیثِ باب "افطر الحاجم والمحجوم" کا تعلق ہے جمہور کی جانب سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں[2]۔

ایک[4] یہ کہ اس میں "أفطر" "کاد أن یفطر" کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے، "حاجم" کو اس لئے کہ وہ خون چوستا ہے جس میں خون کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ ہے اور "محجوم" کو اس لئے کہ اس کو حجامت کی وجہ سے بہت زیادہ ضعف طاری ہو جاتا ہے۔

اس کا دوسرا[5] جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں "الحاجم والمحجوم" میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد دو مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے ان کے بارے میں آپ نے فرمایا "أفطر الحاجم والمحجوم" یعنی حاجم اور محجوم دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا، اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے اور اس ضیاعِ ثواب کی علّت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی، امام طحاویؒ نے اپنے جواب کی تائید میں ایک روایت بھی پیش کی ہے "عن أبی الأشعث الصنعانی قال: إنما

---

[1] یہ روایت صحیح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وھو محرم و احتجم وھو صائم (ج ۱ ص ۲٦٠) باب الحجامة والقئ للصائم ۱۲ م

[2] حنابلہ نے اس حدیث کے دو جواب دیئے ہیں، ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ١٧٠ و ١٧١) باب ماجاء من الرخصة فی ذلک ۱۲ مرتب

[3] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲ م

[4] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۳۹) باب الحجامة والقئ للصائم، معارف السنن (ج ٦ ص ١٦٤) ۱۲ م

[5] طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹٦) باب الصائم یحتجم ۱۲ م

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : أفطر الحاجم والمحجوم لأنهما كانا يغتابان " لیکن اس میں یزید بن ربیعہ دمشقیؒ ضعیف ہے[1]۔

اس کا تیسرا جواب امام شافعیؒ وغیرہ نے دیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے جس کی دلیل حضرت شداد بن اوسؓ کی ایک روایت ہے جو خود امام شافعیؒ[2] نیز امام بیہقیؒ نے سند صحیح کے ساتھ ذکر کی ہے " قال : كنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمن الفتح ، فرأى رجلاً يحتجم لثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فقال : — وهو آخذ بيدي — أفطر الحاجم والمحجوم[3] " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فتح مکہ کے موقعہ پر فرمایا تھا ، دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ یہ فرماتے ہیں[4] " احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو محرم صائم " اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے محرم ہونے کی حالت میں حضرت ابن عباسؓ آپ کے ساتھ صرف حجۃ الوداع کے موقعہ پر رہے ہیں[5] ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث کا واقعہ (یعنی " احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] قال الشیخ البنوریؒ : ویزید بن ربیعة ضعفه غیر واحد ، وقال البخاری : منکر الأحادیث ، وقال النسائی : متروک ، کما فی " الفتح " ولکن قال ابو مسهر : کان یزید بن ربیعة فقیهاً غیر متهم ، ما ننکر علیه أنه أدرک أبا الأشعث ولکن اختشی علیه سوء الحفظ والوهم ۔ قال ابن عدی : أرجو أنه لا بأس به کما فی " المیزان " کذا فی المعارف (ج ٦ ص ١٦٥) ١٢ مرتب

[2] راجع کتاب الأم (ج ٢ ص ١٠٨) حجامة الصائم ١٢ مرتب

[3] اللفظ للشافعیؒ فی " الأم " (ج ٢ ص ١٠٨) ۔

امام بیہقیؒ نے یہ روایت اس طرح نقل کی ہے " عن شداد بن أوس قال : مررت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فأبصر رجلاً یحتجم فقال : أفطر الحاجم والمحجوم " سنن کبریٰ (ج ٤ ص ٢٦٥) باب الحدیث الذی روی فی الإفطار بالحجامة ١٢ مرتب

[4] ترمذی (ج ١ ص ١٢٦ و ١٢٧) باب ما جاء من الرخصة فی ذلک ١٢ م

[5] أوجز المسالک (ج ٣ ص ٣٦) حجامة الصائم ١٢ م

✻✻✻

وھو محرم صائم») حدیثِ باب سے دو سال بعد کا ہے، لہٰذا حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیثِ باب کے لئے ناسخ ہوگی[۱]

چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "أفطر الحاجم والمحجوم" درحقیقت ایک مشورہ ہے کہ حالتِ صوم میں حجامت نہ کی جائے کیونکہ اس عمل سے انسان کو کمزوری بہت زیادہ لاحق ہو جاتی ہے اور روزہ میں انشراح باقی نہیں رہتا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز کے بارے میں فرمایا گیا "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقطع[۲] الصلاۃ المرأۃ والحمار والکلب" اس توجیہ کی تائید صحیح بخاری کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے " سئل انس بن مالکؓ أکنتم تکرھون الحجامۃ للصائم؟ قال: لا إلا من أجل الضعف[۳]"

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم[۴][۵]

---

[۱] خلاصہ یہ کہ شداد بن اوسؓ کی مذکورہ روایت میں "کنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمن الفتح" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ "أفطر الحاجم والمحجوم" کا جملہ آپؐ نے ۸ھ میں فتح مکہ کے موقعہ پر فرمایا تھا اور "احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو محرم صائم" میں حضرت ابن عباسؓ حجۃ الوداع ۱۰ھ کا واقعہ بیان فرما رہے ہیں، اس لئے لامحالہ آپ کا یہ دوسرا عمل پہلے کے لئے ناسخ ہوگا ۱۲ مرتب

[۲] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۷) باب سترۃ المصلی الخ ۱۲م

[۳] (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامۃ والقیئ للصائم ۱۲م

[۴] یہ جواب مذکورہ تشریح کے ساتھ صراحۃً کسی کتاب میں نہ مل سکا، غالباً یہ حضرت شاہ صاحب کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الحج، باب جواز الحجامۃ للمحرم اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب

[۵] حجامت للصائم سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دیکھئے:

(۱) طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ تا ص ۲۹۷) باب الصائم یحتجم (۲) بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲ و ۲۱۳) الرکن الثانی وھو الإمساک

(۳) عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۳۷ تا ۴۱) باب الحجامۃ والقیئ للصائم

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۲۷ تا ص ۲۴۰) کتاب الحج، باب جواز الحجامۃ للمحرم

(۵) اوجز المسالک (ج ۳ ص ۴۵ و ۴۶) حجامۃ الصائم

(۶) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۲ تا ۱۷۳) باب ما جاء فی کراھیۃ الحجامۃ للصائم، اور باب ما جاء من الرخصۃ فی ذلک [illegible] ۱۲ مرتب

بَابُ[1] مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْوِصَالِ فِي الصِّيَامِ

عن أنسؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تواصلوا، قالوا: فإنك تواصل يا رسول الله؟ قال: إني لست كأحدكم۔

صومؓ[2] وصال کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ایک یہ کہ وصال مکروہ ہے[3]، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ اور جمہور کا مسلک یہی ہے، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ صومِ وصال ممنوع اور حرام ہے، امام شافعیؒ کا اصل مسلک یہی ہے (کما نص هو في الأم) مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز اہل ظاہر بھی اسی کے قائل ہیں۔

تیسرا مسلک یہ ہے کہ جو شخص وصال پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے صوم وصال جائز ہے ورنہ حرام ہے، اسحاق بن راہویہؒ اور مالکیہ میں سے ابن وضاحؒ اسی کے قائل ہیں۔

---

[1] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[2] جس کا مفہوم پیچھے "باب ما جاء فی صوم الدہر" کے تحت بیان کیا جا چکا ہے کہ دو یا زیادہ دن تک افطار کئے بغیر روزہ رکھنے کو صوم وصال کہا جاتا ہے، کما فسرہ الحافظ ابن الاثیر الجزریؒ وابن قدامۃ الموفقؒ والبدر العینیؒ وغیرہم، کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۷۵)۔

وأما وصال الصوم إلى السحر فجائز للأمة بلا كراهة لحديث "الصحيحين"، كما سبق (أي حديث أبي سعيد أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تواصلوا، فأيكم أراد أن يواصل فليواصل حتى السحر الخ بخاری — ج ۱ ص ۲۶۳ — باب الوصال، مسلم میں یہ روایت احقر کو نہ مل سکی البتہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے — ج ۱ ص ۳۲۲ — باب فی الوصال — م) قال ابن تيمية: وهو مستحب، وهو مذهب احمدؒ واسحاق وابن المنذر وابن خزيمة وجماعة من المالكية، كما في الفتح والعمدة، ومن الشافعية من قال: إن هذا ليس بوصال، ولم يذكره الحنفية لا نفياً ولا إثباتاً۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب

[3] ثم الكراهة للتنزيه كما هو المتبادر ههنا وهو المصرح في كتبنا وكتب المالكية، كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) ۱۲ م

نیز امام احمدؒ سے بھی یہ مسلک مروی ہے[۱]

"ان ربّی یطعمنی ویسقینی" اکثر حضرات نے اس حدیث کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ حق تعالیٰ آپ کو قوّت عطا فرما دیتے تھے اور طعام و شراب سے مستغنی کر دیتے تھے اسی لئے آپ کے لئے وصال جائز تھا، گویا "یطعمنی ویسقینی" کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی یعنی قوّت مراد ہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے حقیقی اور ظاہری معنی مراد ہیں یعنی باری تعالیٰ کی جانب سے اعزاز واکرام کے طور پر آپ کو کھلایا بھی جاتا تھا اور پلایا بھی جاتا تھا[۲]

---

[۱] ہذا ملخص ما فی الفتح للحافظؒ (ج۴ ص۱۷۷ و ۱۷۸) باب الوصال، والعمدة للعینیؒ (ج۱۱ ص۱۷ و ۷۲) باب الوصال، والمغنی لابن قدامة (ج۳ ص۱۷۱ و ۱۷۲) الثالث فی بحث الوصال، والمعارف للبنوری (ج۶ ص۱۷۵ و ۱۷۶)۔

نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الأمة عن الوصال وبیّن عذره فیه بأن ربی یطعمنی ویسقینی۔

واحادیث النہی نحو عشرة واستدل بمجموعہا علی أن الوصال من خصائصه صلی اللہ علیہ وسلم، کذا فی معارف السنن (ج۶ ص۱۷۵ و ۱۷۶) بتغییر یسیر من المرتب ۱۲

[۲] وتعقب بأنه لا یکون صیاماً فضلاً عن أن یکون وصالاً، وأجیب بأن المفطر الطعام المعتاد دون ما کان علی سبیل خرق العادة للکرامة۔

علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: والأوّل أظہر لوجہین:

احدہما أنه لو طعم وشرب حقیقةً لم یکن مواصلاً، وقد أقرہم علی قولہم إنک تواصل۔

والثانی أنه قد روی أنه قال: "إنی أظل یطعمنی ربی ویسقینی" وہذا یقتضی أنه فی النہار، ولا یجوز الأکل فی النہار له ولا لغیره۔

المغنی (ج۳ ص۱۷۱) الثالث فی الوصال۔

لیکن جن حضرات نے "یطعمنی ویسقینی" کے حقیقی معنی کو راجح قرار دیا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ روزہ کے لئے مفطر طعام معتاد ہے، اور طعام غیر معتاد نہ مفطر ہے نہ وصال کے لئے مخل، خواہ دن میں ہو یا رات میں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چونکہ دوسرے عالم سے تعلق قائم ہو جاتا تھا اور اسی عالم میں اکل وشرب پایا جاتا تھا اس لئے افطار کا حکم نہ لگتا تھا جیسے مثلاً روزہ دار اگر خواب میں عورت سے صحبت کرے (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

"يطعمني ويسقيني" کی شرح کرتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "کیفیته مفوضة إلی صاحب الشریعة فلا نخوض فیھا"۔

"وروی عن عبد الله بن الزبیر أنه کان یواصل لأیام ولا یفطر" اور صحابیات میں حضرت ابوسعیدؓ کی بہن بھی وصال کی قائل تھیں، نیز تابعین میں سے عبدالرحمن بن ابی نعمؒ، عامر ابن عبداللہ بن الزبیرؒ، ابراہیم بن یزید تیمیؒ اور ابوجوزاؒ بھی صوم وصال پر عمل کرتے تھے۔

صوم وصال کی نہی کے ثابت ہونے کے باوجود ان حضرات کا صوم وصال پر عمل کرنا شاید اس لئے ہو کہ انہوں نے نہی کو "ارشاد" پر محمول کیا ہو۔ أفاده الشيخ الأنورؒ

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم (از مرتب)

اور انزال ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ باعتبار ظاہر کے روزہ ٹوٹ جانا چاہئے، بالکل اسی طرح جہاں کھانا مفطر تھا وہاں آپ کھاتے نہ تھے اور جہاں کھاتے تھے وہ مفطر نہیں۔ واللہ اعلم، کما فی بعض أمالی حکیم الامة الشیخ التھانوی رحمہ اللہ لسنن الترمذی ومعارف السنن للبنوریؒ (ج ٦ ص ١٧٦) ١٢ مرتب عفا اللہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] ھکذا نقل الشیخ البنوری فی "معارفہ" (ج ٦ ص ١٧٦) ١٢ م

[2] وروی ابن ابی شیبة باسناد صحیح عنہ أنہ کان یواصل خمسة عشر یومًا کذا فی "الفتح" للحافظ (ج ٤ ص ١٧٧) وروی عن عمر أیضًا أنہ کان یواصل إلی یومین وثلاثة (کما قالہ الشیخ الأنور) ___ قال الشیخ البنوری: لم أجدہ عن عمر الفاروق صوم الوصال فیما عندی من کتب الحدیث والسیرة والتاریخ، واللہ أعلم، کذا فی معارف السنن (ج ٦ ص ١٧٧) ١٢ مرتب عفا اللہ۔

[3] معارف السنن (ج ٦ ص ١٧٧)، نیز ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی ہے قال: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوصال فی الصوم، فقال رجل من المسلمین: إنک تواصل یا رسول اللہ! قال: وأیکم مثلی؟ إنی أبیت یطعمنی ربی ویسقینی، فلما أبوا أن ینتھوا عن الوصال واصل بھم یومًا ثم یومًا ثم رأوا الھلال، فقال: لو تأخر لزدتکم، کالتنکیل لھم حین أبوا أن ینتھوا" (صحیح بخاری ـ ج ١ ص ٢٦٣ ـ باب التنکیل لمن أکثر الوصال) چنانچہ حافظؒ فتح الباری (ج ٤ ص ١٧٧ ـ باب الوصال) میں لکھتے ہیں: "ومن حجتھم ما یأتی فی الباب الذی بعدہ أنہ صلی اللہ علیہ وسلم واصل بأصحابہ بعد النھی، فلو کان النھی للتحریم لما أقرھم علی فعلہ فعلم أنہ أراد بالنھی الرحمة لھم والتخفیف عنھم کما صرحت بہ عائشة فی حدیثھا (أی نھاھم

بَابُ[1] مَا جَاءَ فِي الْجُنُبِ يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ وَهُوَ يُرِيدُ الصَّوْمَ

أخبرتني عائشةؓ وأم سلمةؓ زوجا النبي صلی اللہ علیہ وسلم أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان یدرکه الفجر وھو جنب من اھله ثم یغتسل فیصوم ۔ حدیثِ باب کے عموم کی بنا پر ائمۂ اربعہ اور جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ جنابت روزہ کے منافی نہیں خواہ روزہ فرض ہو یا نفل ، طلوعِ فجر کے بعد فوراً غسل کر لے یا تاخیر کرکے ، پھر یہ تاخیر خواہ عمداً ہو یا نسیاناً یا نیند کی وجہ سے[2]

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] وبہ قال علی وابن مسعود وزید بن ثابت وأبو الدرداء وأبوذر وعبداللہ بن عمر وعبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم ، وقال أبو عمرؒ : انہ الذی علیہ جماعۃ فقہاء الامصار بالعراق والحجاز أئمۃ الفتوی بالأمصار مالکؒ وابوحنیفۃؒ والشافعیؒ والثوریؒ والأوزاعیؒ واللیثؒ وأصحابہم وأحمدؒ واسحاقؒ وابوثورؒ وابن علیۃؒ وابوعبیدۃؒ وداؤدؒ وابن جریر الطبریؒ وجماعۃ من اہل الحدیث ۔

علامہ عینیؒ نے اس مسئلہ میں کل سات اقوال نقل کئے ہیں ، ایک تو وہی جس کی تفصیل بیان ہوئی ، بقیہ اقوال کی تفصیل یہ ہے :

(۲) أنہ لا یصح صوم من أصبح جنباً مطلقاً ، وبہ قال الفضل بن عباسؓ واسامۃ بن زیدؓ وابوہریرۃؓ ثم رجع ابوہریرۃ عنہ ۔

(۳) التفرقۃ بین أن یؤخر الغسل عالماً بجنابتہ أم لا ، فإن علم وأخرہ عمداً لم یصح ، والأصح روی ذلک عن طاؤس وعروۃ بن الزبیر وابراہیم النخعی ، وقال صاحب الإکمال ، ومثلہ عن ابی ہریرۃؓ ۔

(۴) التفرقۃ بین الفرض والنفل ، فلا یجزیہ فی الفرض ویجزیہ فی النفل ، روی ذلک عن ابراہیم النخعی ایضاً حکاہ صاحب الإکمال عن الحسن البصری ، وحکی ابوعمر عن الحسن بن حی أنہ کان یستحب لمن أصبح جنباً فی رمضان أن یقضیہ وکان یقول : فیصوم الرجل تطوعاً فإن أصبح جنباً فلا قضاء علیہ ۔

(۵) أن یتم صومہ ذلک الیوم ویقضیہ ، روی ذلک عن سالم بن عبداللہ والحسن البصری ایضاً وعطاء بن أبی رباح ۔

(۶) أنہ یستحب القضاء فی الفرض دون النفل ، حکاہ فی الاستذکار عن الحسن بن صالح بن حی ۔

(۷) أنہ لا یبطل صومہ إلا أن تطلع علیہ الشمس قبل أن یغتسل ویصلی ، فیبطل صومہ ، قالہ ابن حزم بناءً علی مذہبہ فی أن المعصیۃ عمداً تبطل الصوم — کذا فی العمدۃ للعینیؒ (ج ۱۱ ص ۶) باب الصائم یصبح جنباً (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ارشاد باری تعالیٰ " فَالْئٰنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ " سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ جنبی اگر صبح ہونے کے بعد غسل کرے تو اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا، کیونکہ جب مفطرات ثلاثہ کی صبح صادق تک اجازت دے دی گئی تو جو شخص بالکل آخر شب میں صحبت کرے گا تو وہ ظاہر ہے کہ صبح صادق کے بعد ہی غسل کر سکے گا، معلوم ہوا کہ جنابت اور روزہ میں کوئی منافات نہیں۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے " أن رجلاً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو واقف على الباب وأنا أسمع : يارسول الله إني أصبح جُنبا وأنا أريد الصيام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : وأنا أصبح

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

قال الشيخ البنوري : وصح رجوع أبي هريرة عن القول بعدم صحة الصوم كما هو مصرح في رواية مسلم (ج ١ ص ٣٥٣ و ص ٣٥٤، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب ـ م) التي هي أوفى رواية في الباب (أي رواية أبي بكر: قال: سمعت أبا هريرة يقص يقول في قصصه من أدركه الفجر جنباً فلا يصوم قال: فذكرت ذلك لعبد الرحمن بن الحارث لأبيه فأنكر ذلك فانطلق عبد الرحمن وانطلقت معه حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما فسألهما عبد الرحمن عن ذلك قال: فكلتاهما قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم، قال: فانطلقنا حتى دخلنا على مروان، فذكر ذلك له عبد الرحمن، فقال مروان: عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبي هريرة فرددت عليه ما يقول قال: فجئنا أبا هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كله، قال فذكر له عبد الرحمن، فقال أبو هريرة: أهما قالتاه لك؟ قال: نعم، قال: هما أعلم، ثم رد أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن عباس، فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل ولم أسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فرجع أبو هريرة عما كان يقول في ذلك الحديث، قلت لعبد الملك: أقالتا في رمضان؟ قال كذلك يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم ـ م) وقد بقي على مقالة أبي هريرة تلك بعض التابعين كما نقله الترمذي (في الباب ـ فقال: " وقد قال قوم من التابعين: إذا أصبح جنباً يقضي ذلك اليوم ـ م) ثم ارتفع الخلاف واستقر الإجماع على خلافه كما جزم به النووي (في شرحه لصحيح مسلم ـ ج ١ ص ٣٥٣ ـ باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب ـ م) وأما ابن دقيق العيد فيقول: صار ذلك إجماعاً أو كالإجماع ـ كذا في معارف السنن (ج ٦ ص ١٧٩) بزيادة من المرتب. وإن شئت التفصيل فراجع للمعارف ١٢

حاشیہ صفحہ ہذا : ـ لہ سورۂ بقرہ آیت ١٨٧ پ ٢ ـ ١٢ م

جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ، فقال له الرجل : يارسول الله ! إنك لست مثلنا ، قد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخر ، فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلّم وقال : إني لأرجو أن أكون أخشاكم بالله وأعلمكم بما أتقيٰ[1] والله أعلم (از مرتب)

بَابُ[2] مَاجَاءَ فِي إِجَابَةِ الصَّائِمِ الدَّعْوَةَ

إذا دُعي أحدكم إلى طعام فليجب فإن كان صائماً فليصلّ[3] يعني الدعاء ۔ حدیث اس پر دال ہے کہ اگر روزہ دار کو دعوت دی جائے تو اُسے وہ دعوت قبول کرنی چاہئے پھر اگر داعی پر اس کا روزہ شاق نہ ہو تو اس کو اپنا روزہ پورا کرلینا چاہئے ورنہ افطار کرلینا چاہئے[4]

---

[1] رواه مالک فی "الموطا" واللفظ له (ص ۲۲۸ و ۲۲۹) ما جاء فی صیام الذی یصبح جنباً ، ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۳۵۴) باب صحة صوم من طلع علیه الفجر وهو جنب ، وابوداؤد فی سننه (ج ۱ ص ۳۲۴ و ۳۲۵) باب من أصبح جنباً فی شهر رمضان ۔

اعلم أن الاحادیث فی هذا الباب فیها اختلاف وتعارض کما یتضح من روایات الصحاح والسنن ۔ راجع للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) ۱۲ مرتب عافاه الله

[2] شرح باب از مرتب ۱۲

[3] ابوحنیفة ومالک والشافعی والأکثرون أنه لا یصلی علی غیر الانبیاء استقلالاً ولکن تبعاً ، وعند احمد جائز ، وفی روایة عنه تکره ، وهی روایة عن مالک ایضاً ، قال عیاض : والذی أمیل إلیه قول مالک وسفیان ، وهو قول المحققین من المتکلمین والفقهاء ، قالوا : یذکر غیر الانبیاء بالرضا والغفران والصلاة علی غیر الانبیاء یعنی استقلالاً لم یکن من الأمر المعروف ، وإنما أحدثت فی دولة بنی هاشم ۔ هذا ملخص ما فی "الفتح" (ج ۱۱ ص ۱۴۶ و ۳ ص ۳۸۶) والعمدة (ج ۴ ص ۴۴۹) وقد توسع صاحب الفتح فی البحث ، فلیراجع کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب عافاه الله

[4] جیسا کہ سنن دارقطنی کی ایک مرسل روایت اس پر دال ہے "عن ابراهیم بن عبید قال صنع ابوسعید الخدری طعاماً فدعا النبی صلی الله علیه وسلم وأصحابه ، فقال رجل من القوم : إنی صائم ، فقال له رسول الله صلی الله علیه وسلم صنع لک أخوک وتکلف لک اخوک ، أفطر وصم یوماً مکانه" (ج ۲ ص ۱۷۷ ، رقم ۲۴) تبییت النیة من اللیل وغیره (قبل باب القبلة للصائم) ۔ اس مرسل سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۴) باب جواز الولیمة إلی أیام إن لم یکن فخراً

نا إن الضيافة عن [۱] (یہ حکم نفلی روزہ کا ہے نہ کہ فرض روزوں کا[۲])۔

پھر حدیثِ باب میں "فلیصل" کی تفسیر بعض حضرات نے "دعاء" سے کی ہے کما فی الباب[۳]، بلکہ معجم طبرانی میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں اس کی تصریح ہے یعنی "وإن کان صائماً فلیدع بالبرکة"[۴]

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں[۵] "فلیصل" سے مراد نماز پڑھنا ہے، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ام سلیمؓ کے گھر میں ایسا ہی کیا[۶]۔ واللہ أعلم

---

[۱] وسبق تفصیلہ فی "باب افطار الصائم المتطوع" ۱۲م

[۲] کما یظہر من روایة عائشة عند الطبرانی فی الأوسط قالت: دخلت علیّ امرأة فأتیتہا بطعام، فقالت: إنی صائمة، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "أمن قضاء رمضان؟ قالت: لا، قال: فأفطری" ـــ ومن روایة ابن عمر عندہ فی الکبیر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا دخل أحدکم علی أخیہ المسلم فأراد أن یفطر فلیفطر إلا أن یکون ذلک من رمضان أو قضاء رمضان أو نذر (قال الہیثمی:) وفیہ بقیة بن الولید وہو مدلس" ـــ مجمع الزوائد (ج۳ ص۲۰۱) باب فیمن نزل بقوم فأراد الصوم ۱۲ مرتب

[۳] سنن أبی داؤد (ج۱ ص۳۳۴، فی الصائم یدعی إلی الولیمة) میں یہ روایت "ہشام عن ابن سیرین" کے طریق سے مروی ہے وہاں ہشامؒ نے بھی "فلیصل" کی تفسیر "دعاء" سے کی ہے، چنانچہ امام ابو داؤدؒ لکھتے ہیں: "قال ہشام: والصلاة الدعاء" ۱۲مرتب

[۴] معارف السنن (ج۶ ص۱۸۱) قال الشیخ البنوری: فثبت تفسیرہ مرفوعاً، وفی حدیث أبی ہریرةؓ فی الباب أیضاً "فلیقل إنی صائم" بدل "فلیصل" فیظہر أن المراد أن یعتذر لہ بصومہ ثم لیدع لہ بالخیر والبرکة، لیکون جبراً لفؤادہ من کل جہة ـــ المصدر نفسہ ۱۲مرتب

[۵] مرقاة المفاتیح (ج۴ ص۳۰۹) باب بلا ترجمة قبل باب لیلة القدر ۱۲مرتب

[۶] چنانچہ بخاری میں حضرت انسؓ سے مروی ہے "قال: دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أم سلیم فأتتہ بتمر وسمن فقال: أعیدوا سمنکم فی سقائہ وتمرکم فی وعائہ فإنی صائم ثم قام إلی ناحیة من البیت فصلی غیر المکتوبة فدعا لأم سلیم وأہل بیتہا" (ج۱ ص۲۶۶) باب من زار قوماً فلم یفطر عندہم۔

لیکن علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں: "ومن فسر قولہ "فلیصل" أی: فلیصل رکعتین، مستدلاً بحدیث أنس فی الصحیحین من قصة أم سلیم فبعید، وکیف بین الحدیثین فرق فإنہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن مدعوا فی حدیث أنس فلا وجہ للتأذی لصاحب الطعام، ومن قال أنہ ورد فی بعض طرقہ: "فلیصل رکعتین" فلم أقف علیہ، ولو ثبت تعین المصیر إلیہ۔ واللہ أعلم۔ معارف السنن (ج۶ ص۱۸۲) ۱۲مرتب

"إذا دُعي أحدكم وهو صائم فليقل إني صائم"

اس باب کی دونوں حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ نفلی روزہ دعوت قبول نہ کرنے کا عذر نہیں، البتہ اس دعوت کی وجہ سے روزہ ختم کرنے اور افطار کرنے یا نہ کرنے کا حکم مقتضاے حال کے مطابق ہوگا، پھر اگرچہ نفلی عبادات میں اخفاء افضل ہے، تب بھی مدعو کو چاہئے کہ وہ داعی کو اپنے روزہ کے بارے میں بتلادے تاکہ داعی کیلئے باعث تکلیف و رنجش نہ ہو[1]۔ واللہ اعلم

(ازمرتب)

بَابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ الْمَرْأَةِ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا[2]

"عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تصوم المرأة وزوجها شاهد يومًا من غير شهر رمضان إلا بإذنه" جمہور کے نزدیک یہ ممانعت تحریمی ہے[3]، لیکن اس کے باوجود اگر اس نے روزہ رکھ لیا تو روزہ درست ہوجائے گا اگرچہ گنہگار ہوگی، پھر بعض شافعیہ کے نزدیک یہ کراہت تحریمی نہیں۔ مالکیہ میں سے مہلبؒ نے بھی اس نہی کو حسنِ معاشرت سے متعلق قرار دے کر کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا ہے۔

پھر اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے تو شوہر اُسے روزہ توڑنے پر مجبور کرسکتا ہے اگرچہ ایسا کرنا خلاف اَولیٰ اور روزہ کی حرمت کے منافی ہے[4]۔ واللہ اعلم

(ازمرتب)

---

[1] کذا حکاہ القاری عن بعضہم ــــ معارف السنن (ج ٦ ص ١٨٢) ١٢ مرتب

[2] شرح باب ازمرتب ١٢

[3] وسبب التحریم أن للزوج حق الاستمتاع بہا في کل وقت ــ معارف السنن (ج ٦ ص ١٨٤) ١٢ م

[4] ھذا کلہ ملخص ما أفادہ النوویؒ ثم الحافظان ابن حجر فی الفتح والبدر العینی فی العمدۃ (٩ ــ ٤٨٣) کذا فی معارف السنن (ج ٦ ص ١٨٤) ١٢ مرتب

بَابُ مَاجَاءَ فِي تَأْخِيرِ قَضَاءِ رَمَضَانَ

عن عائشة قالت : ماكنت أقضي مايكون عليّ من رمضان الافي شعبان حتی توفی رسول الله صلی الله علیه وسلم [1] داؤد ظاہری کے نزدیک قضاء روزوں میں تعجیل واجب ہے یہاںتک کہ عید کے اگلے ہی دن سے قضاء روزوں کی ادائیگی ضروری ہے۔ لیکن حدیثِ باب ان کے خلاف حجت ہے جمہور کے نزدیک قضاء روزوں میں تعجیل واجب نہیں اگرچہ افضل و مستحب ہے ، البتہ اگلے رمضان کے شروع ہونے تک ان روزوں کی ادائیگی ضروری ہے اور اس سے زیادہ تاخیر جائز نہیں ، پھر اگر کسی شخص نے قضاء روزوں کو بغیر کسی عذر کے اگلے رمضان سے بھی مؤخر کردیا تو جمہور کے نزدیک قضاء کے ساتھ فدیہ (طعام مسکین لکل یوم) بھی واجب ہے ، لیکن امام ابو حنیفہؒ ، ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک صرف قضاء ہی واجب ہے فدیہ نہیں ، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے [2] واللہ اعلم [3] (از مرتب)

بَابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ مُبَالَغَةِ الْاِسْتِنْشَاقِ لِلصَّائِمِ

قلت : یارسول الله ! أخبرني عن الوضوء ؟ قال : أسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً [1] روزے

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] یہ تمام تفصیل "المغنی" لابن قدامہؒ (ج ۳ ص ۱۴۴ و ۱۴۵ ، مسألۃ : قال فان لم تمت المفرطۃ الخ) اور علامہ نوویؒ کی شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲ ، باب جواز تاخیر قضاء رمضان الخ) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) سے ماخوذ ہے۔ فراجعہا لمزید التفصیل ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[3] اگلے سے پیوستہ باب "باب ماجاء فی قضاء الحائض الصیام دون الصلاۃ" ہے جس میں حضرت عائشہؓ کی حدیث "کنا نحیض علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم نطہر فیأمرنا بقضاء الصیام ولا یأمرنا بقضاء الصلوٰۃ" مروی ہے ، مسئلۂ مذکورہ فی الحدیث سے متعلقہ بحث درس ترمذی جلد اول ابواب الطہارۃ "باب ماجاء فی الحائض انہا لا تقضی الصلاۃ" کے تحت گذر چکی ہے ، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۴۴۱ تا ص ۴۴۴) اور "المغنی" لابن قدامہؒ (ج ۱ ص ۳۰۶ و ۳۰۷ ، باب الحیض ، اور ج ۳ ص ۱۴۲ ، مسألۃ : قال ، واذا حاضت المرأۃ أو نفست أفطرت) ۱۲ مرتب

کی حالت میں مبالغہ فی الاستنشاق سے اس لئے روکا گیا ہے کہ اس سے پانی کے دماغ یا حلق تک پہنچنے کا خطرہ ہوتا ہے، اسی سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کوئی چیز جوفِ دماغ یا جوفِ بطن تک پہنچ جائے تو وہ مفسدِ صوم ہوتی ہے۔

اس اصول سے ہمارے زمانے کے دو مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ تدخین کا ہے اور دوسرا مسئلہ انجکشن کا۔

مسئلۂ تدخین جہاں تک تدخین یعنی دھویں کو دماغ تک پہنچانے کا تعلق ہے اس کے مفسدِ صوم ہونے میں کوئی شبہ نہیں، چنانچہ حقہ اور سگریٹ وغیرہ اسی بناء پر مفسد ہیں کہ ان کے ذریعہ دھواں جوفِ بطن اور جوفِ دماغ تک پہنچایا جاتا ہے[1]

روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم انجکشن کے بارے میں علماء عصر کا اختلاف رہا ہے لیکن راجح اور مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ وہ مفسدِ صوم نہیں ہے جس کی وجہ مختصراً یہ ہے کہ روزہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جبکہ کوئی چیز جوفِ بطن یا جوفِ دماغ تک پہنچائی جائے[2] کما بینّا۔

---

[1] أنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۹) ـــ وفیہ: أن دخول الدخان الدماغ غیر مفسد ولکن إدخالہ مفسد، کما ذکر فی "الدر المختار" وغیرہ ۱۲ مرتب

[2] اسی بات کو حضرت مفتی اعظم پاکستان رحمۃ اللہ علیہ مزید وضاحت کے ساتھ اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

"ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے اور تجربہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دوا جوفِ عروق میں پہنچائی جاتی ہے، اور خون کے ساتھ شریانوں یا وریدوں میں اس کا سریان ہوتا ہے، جوفِ دماغ یا جوفِ بطن میں براہِ راست دوا نہیں پہنچتی، اور فسادِ صوم کے لئے مفطر کا جوفِ دماغ یا جوفِ بطن میں منفذِ اصلی کے ذریعہ پہنچنا ضروری ہے، کسی عضو کے جوف میں یا عروق (شریانوں اور وریدوں) کے جوف میں پہنچنا مفسدِ صوم نہیں، لہٰذا انجکشن کے ذریعہ جو دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسدِ صوم نہیں، فقہاء کی عبارتیں دو طرح پر تقریباً بلکہ حقیقۃً اس دعویٰ کی تصریح کرتی ہیں، اوّل تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دوا ڈالنے کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا، بلکہ جائفہ یا آمّہ کی قید لگائی ہے، کیونکہ انہیں دو قسم کے زخموں سے دوا براہِ راست جوفِ دماغ یا جوفِ بدن کے اندر پہنچتی ہے ورنہ جوفِ عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں سے بھی دوا پہنچ جاتی ہے، دوسرے بہت سی جزئیات فقہیہ مسلّمات فقہاء میں ایسی ہیں جن میں دوا وغیرہ مطلقاً جوفِ بدن میں تو پہنچ گئی لیکن چونکہ

اب بعض انجکشن ایسے ہوتے ہیں جن سے دوا جوفِ بطن یا جوفِ دماغ تک پہنچ جاتی ہے اور اور بعض سے نہیں پہنچتی ۔ اگر نہیں پہنچتی تو اس سے روزہ کا فاسد نہ ہونا ظاہر ہے اگر پہنچتی ہو تب بھی وہ مفسد نہیں اس لئے کہ روزہ کے فساد کے لئے ضروری ہے کہ جوف تک پہنچنے والی چیز منافذِ اصلیہ کے ذریعہ پہنچے اور غیر منافذِ اصلیہ سے کسی چیز کا پہنچنا مفسدِ صوم نہیں ، کما صرح به ملك العلماء الكاساني في بدائع الصنائع[1] ، اور ظاہر ہے کہ انجکشن

جوفِ دماغ یا جوفِ بطن میں منفذِ اصلی سے نہیں پہنچی اس لئے اس کو مفسدِ صوم نہیں قرار دیا ، جیسے مرد کی پیشابگاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باتفاقِ ائمہ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں ہوتا ، کما صرح به الشامي حيث قال : و أفاد أنه لو ألقى في قصبة الذكر لا يفسد اتفاقاً ولا شك في ذلك ــ شامی ص ۱۰۳ ج ۲ ومثله في الخلاصة ص ۲۵۲ ج ۱ نقلاً عن أبي بكر البلخي ــ دیکھئے آلات جدیدہ (ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ہذا

[1] (ج ۲ ص ۹۳) فصل وأما ركنه فالإمساك عن الأكل الخ ـ چنانچہ وہ لکھتے ہیں : وما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ من المخارق الأصلية كالأنف والأذن والدبر ، بأن استعط أو احتقن أو أقطر في أذنه فوصل إلى الجوف أو إلى الدماغ فسد صومه ، أما إذا وصل إلى الجوف فلا شك فيه لوجود الأكل من حيث الصورة وكذا إذا وصل إلى الدماغ لأنه له منفذاً إلى الجوف ، فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف ــ إلى قوله ــ وأما ما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ من غير المخارق الأصلية بأن داوى الجائفة والآمة ، فإن داواها بدواء يابس لا يفسد ، لأنه لم يصل إلى الجوف ولا إلى الدماغ ، ولو علم أنه وصل يفسد في قول أبي حنيفة .

حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ علامہ کاسانیؒ کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

" بدائع کی مذکورالصدر عبارت سے دو باتیں ثابت ہوئیں ، اوّل یہ کہ کسی چیز کا بدن کے کسی حصے کے اندر داخل ہوجانا مطلقاً روزہ کو فاسد نہیں کرتا ، بلکہ اس کے لئے دو شرطیں ہیں ، اوّل یہ کہ وہ چیز جوفِ معدہ میں یا دماغ میں پہنچ جائے ، دوسرے یہ کہ یہ پہنچنا بھی مخارقِ اصلیہ یعنی منفذِ اصلی کے راستہ سے ہو ، اگر کوئی چیز مخارقِ اصلیہ کے علاوہ کسی دوسری کیمیاوی طریق سے جوفِ معدہ یا دماغ میں پہنچادی جائے تو وہ بھی مفسدِ صوم نہیں ، انجکشن کے ذریعہ بلاشبہ دوا یا اس کا اثر پورے بدن کے ہر حصہ میں پہنچ جاتا ہے ، مگر یہ پہنچنا منفذِ اصلی کے راستہ سے نہیں ، بلکہ عروق (رگوں) کے راستہ سے ہوتا ہے اور یہ راستہ منفذِ اصلی نہیں (لہذا مفسدِ صوم نہیں) ــ آلات جدیدہ (ص ۱۵۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

سے جو دوا جوف میں پہنچتی ہے وہ منافذِ اصلیہ کے ذریعہ نہیں پہنچتی لہٰذا مفسدِ صوم نہ ہوئی، اور یہ علت عام ہے لہٰذا انجکشن خواہ رگ کا ہو یا پٹھے کا، دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔

بعض حضرات اس پر یہ شبہ کرتے ہیں کہ انجکشن سے جسم میں قوّت آجاتی ہے جو روزہ کے منافی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق قوّت یا نشاط روزہ کے منافی نہیں، بلکہ وہ قوّت منافی صوم ہے جو مخارقِ اصلیہ کے ذریعہ کوئی چیز جوفِ بطن یا جوفِ دماغ تک پہنچا کر حاصل کی جائے اس کے سوا کسی اور عمل سے اگر قوّت آئے یا نشاط پیدا ہو یا پیاس مٹے تو وہ مفسدِ صوم نہیں، یہی وجہ ہے کہ روزہ میں غسل کی اجازت ہے، حالانکہ غسل سے مسامات کے ذریعہ پانی اندر پہنچتا ہے اور پیاس میں بھی کمی ہوتی ہے لیکن چونکہ وہ منافذ اصلیہ سے نہیں، اس لئے مفسدِ صوم نہیں، اسی طرح روزہ کی حالت میں کسی ٹھنڈے مقام پر چلے جانا مفسد نہیں حالانکہ اس سے بھی پیاس مٹتی ہے، یہی معاملہ انجکشن کا ہے، تاہم چونکہ بعض علماء ہند انجکشن کو مفسدِ صوم کہتے ہیں اس لئے احتیاط اس میں ہے کہ ضرورت کے بغیر روزہ میں انجکشن نہ لگایا جائے اس مسئلہ کی پوری تفصیل حضرت والد ماجد قدس سرہ کی کتاب "آلاتِ[1] جدیدہ" میں موجود ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

---

[1] یہ کتاب ادارۃ المعارف۔ دار العلوم کراچی سے شائع ہو چکی ہے جس میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے روزہ میں انجکشن سے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں (ص۱۵۳ تا ۱۵۷) تفصیلی بحث فرمائی ہے حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ کے اس فتوے پر حکیم الامت حضرت تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مدنی، عالم ربانی حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب اور شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصدیقات موجود ہیں۔

حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس فتوے میں انجکشن کے مفسدِ صوم نہ ہونے کو ایک مثال سے بھی واضح کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"یہ ظاہر ہے کہ انجکشن کا طریقہ نہ عہدِ رسالت میں موجود تھا نہ ائمۂ مجتہدین کے زمانہ میں، اس لئے اس کا کوئی صریح حکم تو نہ کسی حدیث میں مل سکتا ہے نہ ائمۂ دین کے کلام میں، البتہ فقہی اصول و قواعد اور نظائر پر قیاس کرکے ہی اس کا حکمِ شرعی معلوم کیا جا سکتا ہے، سو اس کی واضح مثال یہ ہے کہ اگر کسی کو بچھو یا سانپ

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بَابُ[1] مَاجَاءَ فِيمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَلَا يَصُومُ اِلَّا بِإِذْنِهِمْ

عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من نزل على قوم فلا يصومنّ تطوعاً إلّا بإذنهم "یہ حدیث منکر ہے، کما صرح به الترمذی، اگر یہ ثابت بھی ہو جائے تب بھی حُسنِ معاشرت اور استحباب پر محمول ہوگی، وجہ یہ ہے کہ مہمان کے روزے میزبان کے لئے باعثِ کلفت ہوں گے اس لئے کہ اُسے سحری اور افطار کا بطور خاص اہتمام کرنا پڑے گا[2]۔ واللہ أعلم.

(از مرتب)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کاٹ لے تو یہ مشاہدہ ہے کہ زہر بدن کے اندر جاتا ہے، سانپ کا زہر تو اکثر دماغ ہی پر اثر انداز ہوتا ہے، اور بعض جانوروں کے کاٹنے سے بدن پھول جاتا ہے، جس سے زہر کا بدن کے اندر جانا یقینی ہو جاتا ہے، مگر کسی دنیا کے فقیہ عالم نے اس کو مفسدِ صوم نہیں قرار دیا، یہ انجکشن کی ایک واضح مثال ہے، بلکہ سُنا یہ گیا ہے کہ انجکشن کی ایجاد ہی اسی طرح ہوئی ہے کہ زہریلے جانوروں کے کاٹنے کا تجربہ کرتے کرتے اس نتیجہ پر پہنچا گیا ہے کہ دوا کا فوری اثر اس طرح بدن میں پہنچایا جا سکتا ہے، سانپ، بچھو اور دوسرے زہریلے جانوروں کے کاٹنے کو دنیا میں کسی نے مفسدِ صوم قرار نہیں دیا، اس کی وجہ وہی ہو سکتی ہے جو "بدائع" کے حوالہ سے ابھی گذری ہے کہ یہ زہر اگرچہ بدن کے سب حصوں میں پہنچ گیا مگر مخارقِ اصلیہ یعنی منفذِ اصلی کے راستہ سے نہیں پہنچا، اس لئے مفسدِ صوم نہیں ـــــ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔ (ص ۱۵۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] کما فی معارف السنن (ج ٦ ص ۱۹۱)۔

وفی شرح أبی الطیب: "لا یصوم إلا بإذنهم لئلا تحرجوا بصومه بسبب تقیید الوقت واحسان الطعام للصائم بخلاف ما إذا کان مفطراً فیأکل معهم کما یأکلون، فیندفع عنهم الحرج، ولأنه من آداب الضیف أن یطیع المضیف، فإذا خالف فقد ترک الأدب" شروح أربعه (ج ۲ ص ۱۳۵) ۱۲ مرتب

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْاِعْتِكَافِ[1]

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر

---

[1] وهو في اللغة: الإقامة على الشيء ولزومه، وحبس النفس عليه، ومنه قوله تعالى: "مَا هٰذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ" وقوله تعالى: "يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَهُمْ" وفي الشريعة: هو الاقامة في المسجد واللبث فيه مع الصوم والنية۔ تبيين الحقائق (ج۱ ص ۳۴۷) باب الاعتکاف

اعتکافِ نفلی کا کم سے کم زمانہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک دن ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دن کا اکثر حصہ ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ساعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ عمدۃ القاری (ج۱۱ ص ۱۴۰) کتاب الاعتکاف۔

اور علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں: "وأما اعتکاف التطوع فقد روی الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يصح بدون الصوم، ومن مشايخنا من اعتمد على هذه الرواية، وأما على ظاهر الرواية فلأن في الاعتكاف التطوع عن أصحابنا روايتين، في رواية مقدر بيوم وفي رواية غير مقدر أصلاً وهو رواية الأصل۔ بدائع الصنائع (ج۲ ص ۱۰۹) کتاب الاعتکاف، فصل وأما شرائط صحته۔

چنانچہ راجح یہی ہے کہ اعتکافِ نفلی کے لئے وقت کی کوئی مقدار مقرر نہیں، بلکہ جتنا وقت بھی مسجد میں اعتکاف کی نیت سے ٹھہر جائے اعتکاف ہو جائے گا۔ البتہ رمضان المبارک میں جو اعتکاف مسنون ہے اس کے لئے دس روز کی مدت مقرر ہے، اس سے کم میں سنت ادا نہیں ہوگی۔ کما یظہر من "التبیین" (ج۱ ص ۳۴۸) باب الاعتکاف وغیرہ

اعتکاف کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اعتکافِ مسنون، یہ وہ اعتکاف ہے جو صرف رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں اکیسویں شب سے عید کا چاند دیکھنے تک کیا جاتا ہے، چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال ان دنوں میں اعتکاف فرمایا کرتے تھے، اس لئے اس کو اعتکافِ مسنون کہتے ہیں۔ یہ سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے یعنی ایک بستی یا محلے میں کوئی ایک شخص بھی کرلے تو تمام اہلِ محلہ کی طرف سے سنت ادا ہو جائے گی، لیکن اگر پورے محلّہ میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہ کیا تو تمام محلہ والوں پر ترکِ سنت کا گناہ ہوگا" احکام اعتکاف" (ص ۳۰ و ۳۱) بحوالۂ شامی۔

(باقی حاشیہ برصفحۂ آئندہ)

من رمضان حتی قبضہ اللہ "

علامہ چلپیؒ لکھتے ہیں :-

(قولہ لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم واظب علیہ فی العشر الأخیر من رمضان) أی حتی توفاہ اللہ ثم اعتکف أزواجہ بعدہٗ ، فہذہ المواظبۃ المقرونۃ بعدم الترک مرۃ لما اقترنت بعدم الإنکار علی من لم یفعلہ من الصحابۃ کانت دلیل السنۃ وإلا کانت تکون دلیل الوجوب ۔ حاشیہ چلپی علی التبیین (ج ۱ ص ۳۴۷) باب الاعتکاف

واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ " باب ما جاء فی الاعتکاف إذا خرج منہ " کے تحت آئے گی ۔

(۲) اعتکاف نفل ، وہ اعتکاف ہے جو کسی بھی وقت کیا جا سکتا ہے ۔

(۳) اعتکاف واجب ، وہ اعتکاف ہے جو نذر کرنے یعنی منت ماننے سے واجب ہو گیا ہو (واضح رہے کہ کسی عبادت کے انجام دینے کا دل دل میں ارادہ کر لینے سے نذر نہیں ہوتی ، بلکہ نذر کے الفاظ کا زبان سے ادا کرنا ضروری ہے ، صرف دل کا ارادہ کافی نہیں ، نیز زبان سے بھی صرف ارادہ کا اظہار کافی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ کوئی ایسا جملہ استعمال کرے جس کا مفہوم یہ نکلتا ہو کہ میں نے اعتکاف کو اپنے ذمہ لازم کر لیا) یا کسی مسنون اعتکاف کو فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہو گئی ہو ۔

اعتکاف کی مذکورہ تینوں قسموں کی تفصیل کے لئے دیکھئے تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۴۸) باب الاعتکاف ، اور معارف السنن (ج ٦ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) ـــ " احکام اعتکاف " لأستاذنا المحترم دام اقبالہم ۔

اعتکاف کے لئے ضروری ہے کہ انسان مسلمان ہو اور عاقل ہو ، لہٰذا کافر اور مجنون کا اعتکاف درست نہیں البتہ نابالغ بچہ جس طرح نماز روزہ رکھ سکتا ہے ، اسی طرح اعتکاف بھی کر سکتا ہے ـــ عورت بھی اپنے گھر میں عبادت کی مخصوص جگہ مقرر کر کے وہاں اعتکاف کر سکتی ہے ، البتہ اس کے لئے شوہر سے اجازت لینا ضروری ہے ، نیز یہ بھی لازم ہے کہ وہ حیض و نفاس سے پاک ہو ، اعتکاف واجب اور اعتکاف مسنون میں یہ بھی شرط ہے کہ انسان روزہ دار ہو ، البتہ نفلی اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں ۔ دیکھئے " بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) کتاب الاعتکاف ، فصل وأما شرائط صحتہ ، اور " احکام اعتکاف " (ص ۲۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل في معتكفه" دوسری حدیث سے استدلال کرکے امام اوزاعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف کی ابتدا اکیسؒ تاریخ کی فجر سے ہوتی ہے، امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے، امام احمدؒ اور لیثؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے، شافعیہ میں سے ابن المنذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔[1]

لیکن ائمۂ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی ابتدا اکیسویں شب سے ہوتی ہے، لہٰذا معتکف کو غروبِ شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہوجانا چاہئے۔ امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔[2]

جمہور کا استدلال اس باب میں حضرت عائشہؓ ہی کی پہلی حدیث سے ہے، یعنی "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر[3] الأواخر من رمضان حتى قبضه الله" اور عشرۂ اخیرہ اسی وقت پورا ہوتا ہے جبکہ اکیسویں شب کو بھی اعتکاف میں

---

[1] اس مسلک کی ایک دلیل علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے یہ بیان کی ہے "لأن الله تعالىٰ قال: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" ولا يلزم الصوم إلا من قبل طلوع الفجر ولأن الصوم شرط في الاعتكاف، فلم يجز ابتداءه قبل شرطه، المغني (ج ۳ ص ۲۱۱) مسألة: ومن نذر أن يعتكف شهراً بعينه دخل المسجد قبل غروب الشمس.

لیکن ظاہر ہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں اس لئے کہ اعتکاف کے لئے روزہ اپنے محل میں شرط ہے اور روزہ کا محل نہار ہے نہ کہ لیل۔ لہٰذا جس طرح اگلی راتوں میں عدمِ صوم اعتکاف کے منافی نہیں اسی طرح اس شب میں بھی نہیں، نیز جس طرح دوسرے ایام کا اعتکاف ان کی لیالی کے بغیر معتبر نہیں اسی طرح اکیسویں تاریخ کا اعتکاف بھی اس کی رات کے بغیر معتبر نہ ہونا چاہئے ــــ اس باب کی پہلی حدیث "كان يعتكف العشر الأواخر" پر عمل بھی اکیسویں شب کے اعتکاف کے بغیر نہ ہوسکے گا کما سيأتي تفصيله في المتن ۱۲ مرتب

[2] یہاں تک کی تمام تفصیل "المغني" لابن قدامہؒ (ج ۳ ص ۲۱۰) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۴) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[3] والعشر بغير الهاء، عدد الليالي فإنها عدد المؤنث قال الله تعالىٰ: "وَلَيَالٍ عَشْرٍ" وأول الليالي العشر ليلة إحدى وعشرين قاله الموفق في المغني" كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۴) ۱۲ مرتب

داخل کیا جائے ورنہ تیئس[23] کے چاند کی صورت میں صرف نو[9] راتیں اور انتیس[29] کے چاند کی صورت میں صرف آٹھ[8] راتیں رہ جائیں گی۔

جہاں تک حدیث باب "اذا أراد أن یعتکف صلی الفجر ثم دخل فی معتکفه" کا تعلق ہے سو اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل تو اکیسویں[21] شب سے پہلے ہی ہو جاتے تھے، لیکن آرام کرنے کے بجائے پوری رات نماز میں کھڑے کھڑے گذار دیتے تھے[1] اس لئے "معتکف" میں تشریف لے جانا اکیسویں[21] تاریخ کی فجر کے بعد ہوتا تھا[2]

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث میں "فجر" سے مراد بیسویں[20] تاریخ کی فجر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آپ صبح ہی سے "معتکف" کے انتظام کے سلسلہ میں مسجد چلے جاتے تھے[3]. واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

عن عائشة قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجاور فی العشر الأواخر من رمضان ویقول تحروا لیلة القدر فی العشر الأواخر من رمضان" لیلة القدر کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ "تقدر فیها الأرزاق والآجال" یا اس کا مطلب یہ ہے کہ "لیلة ذات قدر عظیم"[4].

---

[1] بالخصوص اس لئے بھی کہ یہ طاق رات ہوتی تھی ۱۲م

[2] اس توجیہ کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ١٩٥) ۱۲م

[3] یہ توجیہ بھی قرین قیاس ہے اس لئے کہ روایت میں اکیسویں یا بیسویں تاریخ کی کوئی تصریح نہیں، لیکن کتب شرح حدیث میں یہ توجیہ اپنی ناقص تلاش سے احقر کو نہ مل سکی ۱۲ مرتب

[4] حضرت مفتی صاحب قدس سرہ سورۃ القدر کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں:

"قدر کے ایک معنی عظمت و شرف کے ہیں، زہری وغیرہ حضرات علماء نے اس جگہ یہی معنی لئے ہیں اور اس رات کو لیلۃ القدر کہنے کی وجہ اس رات کی عظمت و شرف ہے، اور ابو بکر وراق نے فرمایا کہ اس رات کو لیلۃ القدر اس وجہ سے کہا گیا کہ جس آدمی کی اس سے پہلے اپنی بے عملی کے سبب کوئی قدر و قیمت نہ تھی اس رات میں توبہ و استغفار اور عبادت کے ذریعہ وہ صاحب قدر و شرف بن جاتا ہے۔

قدر کے دوسرے معنی تقدیر و حکم کے بھی آتے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے لیلۃ القدر کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

واضح ہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے، ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر[1] میں نقل کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کے سامنے بنی اسرائیل کے بعض آدمیوں کا تذکرہ کیا جن کو طویل عمر دی گئی تھی اور انہوں نے اس میں خوب عبادت کی، صحابہ کرامؓ کو یہ سنکر اپنی عمروں کے کم ہونے پر بے حد حسرت ہوئی جس پر سورۂ قدر نازل ہوئی اور خوشخبری دی گئی "لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ"[2]

لیلۃ القدر کی تعیین میں شدید اختلاف ہے یہاں تک کہ اس میں پچاس کے قریب اقوال شمار

---

(۱) رات میں تمام مخلوقات کے لئے جو کچھ تقدیر ازلی میں لکھا ہے اس کا جو حصہ اس سال میں رمضان سے اگلے رمضان تک پیش آنے والا ہے وہ اُن فرشتوں کے حوالہ کر دیا جاتا ہے جو کائنات کی تدبیر اور تنفیذ امور کے لئے مامور ہیں، اس میں ہر انسان کی عمر اور موت اور رزق اور بارش وغیرہ کی مقداریں مقررہ فرشتوں کو لکھوا دی جاتی ہیں یہاں تک کہ جس شخص کو اس سال میں حج نصیب ہوگا وہ بھی لکھ دیا جاتا ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) ـــــ نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۱) باب فضل لیلۃ القدر، اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۸ و ۱۲۹) باب فضل لیلۃ القدر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ـــــــــــ حاشیہ صفحہ ھذا ـــــــــــ

[1] (ج ۴ ص ۲۳۲) تحت تفسیر سورۃ القدر (طبع: دار احیاء الکتب العربیۃ عیسی البابی الحلبی) ۱۲ مرتب

[2] سورۃ القدر آیت ۳ پ ۳۰ ـــــ چنانچہ ابن ابی حاتمؒ نے مجاہدؒ سے مرسلاً روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے ایک مجاہد کا حال ذکر کیا جو ایک ہزار مہینے تک مسلسل مشغول جہاد رہا کبھی ہتھیار نہیں اتارے، مسلمانوں کو یہ سنکر تعجب ہوا، اس پر سورۂ قدر نازل ہوئی جس میں اس امت کے لئے صرف ایک رات کی عبادت کو اس مجاہد کی عمر بھر کی عبادت یعنی ایک ہزار مہینے سے بہتر قرار دیا ہے۔

اور ابن جریرؒ نے بروایت مجاہدؒ ایک دوسرا واقعہ یہ ذکر کیا ہے کہ بنی اسرائیل کے ایک عابد کا یہ حال تھا کہ ساری رات عبادت میں مشغول رہتا اور صبح ہوتے ہی جہاد کے لئے نکل کھڑا ہوتا، دن بھر جہاد میں مشغول رہتا، ایک ہزار مہینے اس نے اسی مسلسل عبادت میں گذار دیے اس پر اللہ تعالی نے سورۂ قدر نازل فرما کر اس امت کی فضیلت سب پر ثابت فرما دی، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شبِ قدر امت محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے (مظہری)

ابن کثیرؒ نے یہی قول (کہ شب قدر امت محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے) امام مالکؒ کا نقل کیا ہے اور بعض ائمہ شافعیہ نے اس کو جمہور کا قول لکھا ہے، خطابیؒ نے اس پر اجماع کا دعوی کیا ہے مگر بعض محدثین نے اس میں اختلاف کیا ہے (ماخوذ از ابن کثیر) ـــــــ دیکھئے معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) سورۃ القدر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

کئے گئے ہیں[1] جن میں سے ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ سارے سال میں دائر رہتی ہے، یہ قول حضرت

---

[1] (۱) أنها رفعت أصلاً ورأساً، قاله الشيعة، وكذا حكى المتولي في التتمة عن الروافض، وكذا حكى الفاكهاني في شرح العمدة عن الحنفية — علامہ عینیؒ فرماتے ہیں" قلت: هذا النقل عن الحنفية غير صحيح"۔ عمدة القاري (ج ۱۱ ص ۱۳۲) باب التماس ليلة القدر في السبع

(۲) خاصة بسنة واحدة وقعت في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ (۳) خاصة بهذه الأمة ولم تكن في الأمم قبلهم۔

(۴) ممكنة في جميع السنة (سيأتي تفصيله في المتن) (۵) مختصة برمضان ممكنة في جميع لياليه (۶) ليلة معينة منه (أي من رمضان) مبهمة (۷) أول ليلة من رمضان (۸) ليلة النصف من رمضان (۹) ليلة النصف من شعبان

(۱۰) ليلة سبع عشرة من رمضان (۱۱) مبهمة في العشر الأوسط (۱۲) ليلة ثماني عشرة (۱۳) ليلة تسع عشرة (۱۴) أول ليلة من العشر الأخير (۱۵) إن كان الشهر تاماً فهي ليلة العشرين وإن كان ناقصاً فهي ليلة إحدى وعشرين (۱۶) ليلة اثنتين وعشرين (۱۷) ليلة ثلاث وعشرين (۱۸) ليلة أربع وعشرين (۱۹) ليلة خمس وعشرين (۲۰) ليلة ست عشرين

(۲۱) ليلة سبع وعشرين (وسيأتي تفصيله في المتن) (۲۲) ليلة ثماني وعشرين (۲۳) ليلة تسع وعشرين (۲۴) ليلة ثلاثين

(۲۵) في أوتار العشر الأخير (۲۶) مثل القول الذي قبله بزيادة الليلة الأخيرة (۲۷) تنتقل في العشر الأخير كله (۲۸) هي في العشر الأخير أرجاه ليلة إحدى وعشرين (۲۹) هي في العشر الأخير أرجاه ليلة ثلاث وعشرين (۳۰) هي في العشر الأخير أرجاه ليلة سبع وعشرين (۳۱) تنتقل في السبع الأواخر — حافظؒ فرماتے ہیں" وقد تقدم بيان المراد منه في حديث ابن عمر (أي تحت القول السابع عشر — م) بل المراد ليالي السبع من آخر الشهر أو آخر سبعة تعد من الشهر، ويخرج من ذلك القول الثاني والثلاثون[32] (۳۳) تنتقل في النصف الأخير (۳۴) أنها ليلة ست عشرة أو سبعة عشرة (۳۵) ليلة سبع عشرة أو تسع عشرة أو إحدى وعشرين (۳۶) أول ليلة من رمضان أو آخر ليلة (۳۷) أول ليلة أو تاسع ليلة أو سابع عشرة أو إحدى وعشرين أو آخر ليلة (۳۸) ليلة تسع عشرة أو إحدى عشرة أو ثلاث وعشرين (۳۹) ليلة ثلاث وعشرين أو سبع وعشرين

(۴۰) ليلة إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين (۴۱) منحصرة في السبع الأواخر من رمضان (۴۲) ليلة اثنتين وعشرين أو ثلاث وعشرين (۴۳) أنها في أشفاع العشر الوسط والعشر الأخير (۴۴) ليلة الثالثة من العشر الأخير أو الخامسة منه (۴۵) أنها في سبع أو ثمان من أول النصف الثاني (۴۶) أول ليلة أو آخر ليلة أو الوتر من الليل

(۴۷) الصحيح أنها لا تعلم (۴۸) ليلة أربع وعشرين أو سبع وعشرين۔

هذا ملخص ما في "الفتح" للحافظؒ (ج ۴ ص ۲۲۷ تا ص ۲۳۳) باب تحري ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر، فراجعه لتفصيل الأقوال والعمدة للعينيؒ (ج ۱۱ ص ۱۳۱) باب التماس ليلة القدر في السبع الأواخر۔

وأكثر هذه الأقوال يتداخل، وفي الحقيقة يقرب من خمسة وعشرين قولاً، كما في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵)

عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عکرمہؒ وغیرہ سے مروی ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے، کما حکاہ قاضی خانؒ وابوبکر الرازیؒ۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اور لکھا ہے[1] کہ میں نے خود لیلۃ القدر بعض مرتبہ ربیع میں، بعض مرتبہ شعبان میں اور بیشتر مرتبہ رمضان اور اس کے عشرۂ اخیر میں دیکھی ہے۔

تاہم جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ رمضان کے عشرۂ اخیر بالخصوص طاق راتوں میں دائر رہتی ہے، پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ کونسی رات میں اس کی زیادہ امید ہے، بعض نے اکیسویں[21] شب کو راجح قرار دیا ہے، بعض نے تیئیسویں[23] شب کو، شافعیہ سے یہ دونوں قول مروی ہیں۔ پھر اکثر حضرات کے نزدیک ستائیسویں شب کو لیلۃ القدر کا زیادہ امکان ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

بہرحال لیلۃ القدر کے اخفاء[2] میں حکمت یہی ہے کہ اس کی تلاش میں عبادت کا بطور خاص اہتمام کیا جائے بالخصوص رمضان کے عشرۂ اخیرہ میں۔

---

[1] انظر معارف السنن (ج ٦ ص ١٩٧ و ١٩٨) نقلاً عن "الفتوحات" لابن العربیؒ (ج ١ ص ٦٥٨) طبع دار الکتب العربیۃ الکبریٰ) ١٢ مرتب

[2] بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو متعین طور پر شب قدر کے بارے میں بتلا دیا گیا تھا لیکن جب آپ حضرات صحابۂ کرامؓ کو اس شب کے بارے میں خبر دینے کے لئے نکلے تو دو آدمیوں میں جھگڑا ہو رہا تھا جس کی وجہ سے شب قدر کی تعیین اٹھالی گئی اور وہ آپ سے بھلا دی گئی چنانچہ صحیح بخاری (ج ١ ص ٢٧١، باب رفع معرفۃ لیلۃ القدر لتلاحی الناس) میں حضرت عبادۃ بن الصامتؓ سے مروی ہے "قال: خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیخبرنا بلیلۃ القدر، فتلاحی رجلان من المسلمین، فقال: خرجت لأخبرکم بلیلۃ القدر، فتلاحی فلان وفلان فرفعت وعسٰی أن یکون خیراً لکم فالتمسوہا الخ ـــــ نیز صحیح مسلم (ج ١ ص ٣٧٠، باب فضل لیلۃ القدر والحث علی طلبہا الخ) میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے "قال: اعتکف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشر الأوسط من رمضان یلتمس لیلۃ القدر قبل ان تبان لہ، قال: فلما انقضین أمر بالبناء فقوّض ثم أبینت لہ أنہا فی العشر الأواخر فأمر بالبناء فأعید ثم خرج علی الناس، فقال: یا ایہا الناس! انہا کانت أبینت لی لیلۃ القدر وانی خرجت لأخبرکم بہا فجاء رجلان یحتقان، معہما الشیطان فنسّیتہا فالتمسوہا فی العشر الأواخر من رمضان الخ" ـــــ

١٢ مرتب عفا اللہ عنہ

٭ ٭ ٭

پھر یہاں جمہور کے مسلک (کہ شبِ قدر عشرۂ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں ہوتی ہے) پر ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ لیلۃ القدر لیلۂ نزولِ قرآن اور لیلۃ البدر ایک ہی تاریخ میں واقع ہوئی ہیں کیونکہ ایک طرف ارشاد ہے "إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ"[1] اور دوسری طرف ارشاد ہے "وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ"[2] جس سے معلوم ہوا کہ نزولِ قرآن جس رات میں ہوا وہ شبِ قدر بھی تھی اور اسی تاریخ کو غزوۂ بدر بھی پیش آیا، ادھر اصحابِ سِیَر یہ بیان کرتے ہیں کہ غزوۂ بدر سترہ رمضان کو پیش آیا[3]، لہٰذا یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ شبِ قدر صرف عشرۂ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں دائر ہے۔

اس اشکال کا کوئی صریح جواب احقر کی نظر سے نہیں گزرا، البتہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کے کلام سے اس کا جواب سمجھ میں آتا ہے وہ فرماتے[4] ہیں کہ درحقیقت لیلۃ القدر دو ہیں۔ ایک وہ جس میں ارزاق و آجال کا کام فرشتوں کے سپرد کیا جاتا ہے[5]، یہ رات پورے سال میں دائر رہتی ہے اس لئے اس کا رمضان میں ہونا ضروری نہیں، اگرچہ غالب گمان اس کے بارے میں بھی رمضان ہی میں ہونے کا ہے۔ قرآن مجید بھی پورا کا پورا اس رات میں آسمانِ دنیا پر نازل کیا گیا اتفاق سے اس وقت بھی یہ رات رمضان ہی میں واقع ہوئی تھی، دوسری لیلۃ القدر وہ ہے جو رمضان کے عشرۂ اخیرہ کی طاق راتوں میں دائر رہتی ہے۔

اب اشکالِ مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ نزولِ قرآن اور غزوۂ بدر پہلی قسم کی لیلۃ القدر میں ہوا تھا جو اس سال رمضان کی سترہ تاریخ کو ہوئی تھی لہٰذا دونوں آیتوں کے مفہوم میں کوئی منافات نہیں۔ لیکن لیلۃ القدر کے دو ہونے پر قرآن و سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی اگرچہ بعض صوفیاء کے مکاشفات سے اس کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ شیخ محی الدین ابن عربیؒ کا مکاشفہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ مکاشفات شرعاً

---

[1] سورۃ القدر آیت ۱ پ ۳۰۔ ۱۲م

[2] سورۃ الانفال آیت ۴۱ پ ۱۰۔ اس آیت میں "یوم الفرقان" (فیصلہ کے دن) سے مراد یوم بدر ہی۔ دیکھئے تفسیر عثمانی ۱۲ مرتب

[3] کما فی "الکامل" لابن الاثیرؒ: "وفی السنۃ الثانیۃ کانت وقعۃ بدر الکبرٰی فی شہر رمضان فی السابع عشر، وقیل: التاسع عشر وکانت یوم الجمعۃ" (ج ۲ ص ۱۱۶، ذکر غزوۃ بدر الکبرٰی)۔ ۱۲ مرتب

[4] حجۃ اللہ البالغۃ (ج ۲ ص ۵۵) اُمور تتعلق بالصوم ۱۲ مرتب

[5] جیسا کہ ارشاد ہے "فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ" سورۃ الدخان آیت ۴ پ ۲۵۔ ۱۲م

حجت نہیں، لہٰذا محض ان کی بنا پر لیلۃ القدر کو متعدد ماننا مشکل ہے، البتہ تعارضِ ادلّہ کے موقعہ پر عموماً تطبیق کے لئے روایات کو تعددِ واقعہ پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی یہ بات کہی جاسکتی ہے۔

یہ تمام بحث اس وقت ہے جبکہ اصحاب سیر کی اس روایت کو قبول کرلیا جائے کہ غزوۂ بدر سترھویں تاریخ کو ہوا تھا، ورنہ ان روایات میں بھی سہو کا امکان ہے[1]۔

پھر اگر "وَمَآ اَنْزَلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ" سے کوئی مخصوص آیت مراد لیجائے تو یہ اشکال ہی پیدا نہیں ہوگا[2] ـــ انتھی التقریر

روی عن أبی بن کعب أنہ کان یحلف انھا لیلۃ سبع وعشرین، ویقول: أخبرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعلامتھا، فعددنا وحفظنا" یہ علامت اسی باب میں حضرت ابی بن کعبؓ کی اگلی روایت میں بیان کردی گئی ہے "عن زر قال: قلت لأبی بن کعب إن علمت أبا المنذر! أنھا لیلۃ سبع وعشرین، قال: بلی اخبرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أنھا لیلۃ صبیحتھا تطلع الشمس لیس لھا شعاع فعددنا وحفظنا[3]" واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم[4] (مرتب)

---

[1] جیسا کہ اس غزوہ کی تاریخ سے متعلق نفس اختلاف تو پہلے سے موجود ہے، چنانچہ بعض روایات میں تیرہ تاریخ بعض میں سولہ تاریخ بعض میں سترہ اور بعض میں انیس تاریخ کا ذکر ہے ـــ دیکھئے "الدر المنثور فی التفسیر بالماثور" (ج ۳ ص ۱۸۸، تحت تفسیر آیۃ "واعلموا أنما غنمتم" الخ سورۃ الانفال) اور الکامل لابن الاثیرؒ (ج ۲ ص ۱۱۶)۔ اگرچہ کوئی ایسی روایت نظر سے نہیں گذری جس سے یہ پتہ چلتا ہو کہ غزوۂ بدر رمضان کے عشرۂ اخیرہ میں پیش آیا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] چنانچہ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں "والمراد بما أنزل علیہ علیہ الصلوٰۃ والسلام من الآیات والملائکۃ والنصر الخ" روح المعانی (ج ۱۰ ص ۵ و ۶) الجزء العاشر، سورۃ الانفال، رقم الآیۃ ۴۱۔

بلکہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہٗ نے تو "وما انزلنا" کا مصداق صرف اس امدادِ غیبی کو قرار دیا ہے جو بواسطۂ ملائک ہوئی ـــ دیکھئے بیان القرآن (ج ۴ ص ۸۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] علامات لیلۃ القدر کی تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۴ و ص ۲۲۵) باب تحری لیلۃ القدر الخ۔ اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۴) ۱۲ مرتب

[4] لیلۃ القدر سے متعلق تفصیلی مباحث کیلئے دیکھئے:

(۱) فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۰، باب فضل لیلۃ القدر، تا ص ۲۳۲، باب العمل فی العشر الأواخر الخ)

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ مَاجَاءَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ

عن سلمة بن الاكوع قال: لما نزلت "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" كان من[1] اراد منا أن يفطر ويفتدى حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها" حضرت سلمة بن الاکوعؓ کی حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت قرآنی "[2] وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ[3] فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ[4]" رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۲) عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۸ تا ص ۱۳۸)۔

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵ تا ص ۲۰۲)۔

(۴) معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۰ تا ص ۷۹۴) سورۃ القدر۔

(۵) تبلیغی نصاب، فضائل رمضان، فصل ثانی شب قدر کے بیان میں ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] خبر من محذوف، والجملة واقع موقع الخبر واسم "کان" ضمیر الشان، أی کان من اراد منا ان یفطر ویفتدی فعل ذلک، ویمکن أن یقال: المحذوف خبر کان "ومن أراد" اسمها۔ شرح أبی الطیب۔ دیکھئے "شرح ابو ترمذی (ج ۲ ص ۱۸۲) ۱۲ مرتب

[2] سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۴ پ ۲ ـــــ ۱۲م

[3] اس لفظ میں کئی قراءتیں ہیں، ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی (ج ۲ ص ۵۸، جزء ۲) ۱۲ مرتب

[4] حضرت مفتی صاحب قدس سرہ لکھتے ہیں کہ:

"اس آیت کے بے تکلف معنی یہی ہیں کہ جو لوگ مریض یا مسافر کی طرح روزہ رکھنے سے مجبور نہیں بلکہ روزے کی طاقت تو رکھتے ہیں مگر کسی وجہ سے دل نہیں چاہتا تو ان کیلئے بھی یہ گنجائش ہے کہ وہ روزے کے بجائے روزے کا فدیہ بصورت صدقہ ادا کردیں، اس کے ساتھ اتنا فرمادیا "وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ" یعنی تمہارے لئے بہتر یہی ہے کہ روزہ ہی رکھو یہ حکم شروع اسلام میں تھا جب لوگوں کو روزے کا خوگر کرنا مقصود تھا، اس کے بعد جو آیت آنیوالی ہے یعنی "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" اس سے یہ حکم عام لوگوں کے حق میں منسوخ کر دیا گیا، صرف ایسے لوگوں کے حق میں اب بھی باجماعِ امت باقی رہ گیا جو بہت بوڑھے ہوں (جصاص) یا ایسے بیمار ہوں کہ اب صحت کی امید ہی نہیں رہی، جمہور صحابہؓ وتابعینؒ کا یہی قول ہے" (جصاص، مظہری)

دیکھئے معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۴۵) سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۴ ـــــ ۱۲ مرتب

شروع میں یہ اختیار دیا گیا تھا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت رکھتے ہیں وہ بھی اگر روزہ کے بجائے فدیہ ادا کرنا چاہیں تو ادا کر سکتے ہیں، اس کے بعد یہ حکم اگلی آیت "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" سے منسوخ کردیا گیا اب روزہ رکھنا ہی فرض ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے "العرف الشذی"[1] میں یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ روزہ اور فدیہ کے درمیان یہ اختیار دراصل صیام رمضان کے سلسلہ میں نہیں تھا بلکہ شروع میں عاشوراء اور ایامِ بیض کے روزے فرض کئے گئے تھے اور "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ"[2] والی آیت میں وہی روزے مراد ہیں، اور انہی روزوں کے بارے میں "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ الخ" والی آیت نازل ہوئی تھی اور روزے اور فدیہ کے درمیان اختیار دیا گیا تھا، بعد میں "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ"[3] الخ والی آیت نے ان تمام احکام کو منسوخ کرکے اس کی جگہ رمضان کے روزے فرض کردیئے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کے لئے ابوداؤد[4] میں حضرت معاذؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں "فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم ثلاثة أيام من كل شهر ويصوم يوم عاشوراء، فأنزل الله كتب عليكم الصيام الخ"۔۔۔ لیکن حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن[5] میں اس کی تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ درحقیقت حضرت سلمۃ بن الاکوعؓ اور حضرت معاذؓ کی احادیث کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ حضرت معاذؓ کی روایت تفسیر ابن جریر میں اس طرح مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فصام يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر، ثم إن الله عز وجل فرض شهر رمضان، فأنزل الله تعالى ذكره "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ۔۔۔ حتى بلغ ۔۔۔ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ، فكان من شاء

---

[1] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۶ و ص ۲۰۷) ۱۲م

[2] سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۳ پ ۲ ۔۔۔ ۱۲م

[3] سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۵ پ ۲ ۔۔۔ ۱۲م

[4] سنن أبي داؤد (ج ۱ ص ۷۵) کتاب الصلوٰۃ، باب کیف الأذان ۱۲م

[5] (ج ۶ ص ۲۰۷ تا ص ۲۰۹) ۱۲م

صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكينًا، ثم إن الله عزّ وجلّ أوجب الصيام على الصحيح المقيم، وثبت الإطعام على الكبير الذي لا يستطيع الصوم فأنزل الله عزّ وجلّ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ إلى آخر الآية[1]

اس سے بعینہ وہی صورت حال سامنے آتی ہے جو حضرت سلمۃ بن الاکوعؓ کی روایت کا حاصل ہے۔

بہرصورت آیت مذکورہ رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے، شروع میں اس کا حکم تمام مسلمانوں کے لئے عام تھا بعد میں اس کا عموم منسوخ ہوگیا اور اب یہ صرف بوڑھوں کے حق میں باقی رہ گئی جو روزہ کی استطاعت نہ رکھتے ہوں[2] واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ أَكَلَ ثُمَّ خَرَجَ يُرِيدُ سَفَرًا

عن محمد بن كعب أنه قال: أتيت أنس بن مالك في رمضان وهو يريد سفرًا وقد رحلت له راحلته ولبس ثياب السفر، فدعا بطعام فأكل فقلت له سنة؟ فقال: سنة، ثم ركب" اس حدیث سے استدلال کرکے امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ یہ کہتے ہیں کہ جس روز سفر کا ارادہ ہو اُس دن اپنے گھر میں بھی افطار کرنا جائز ہے۔

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۸) ۱۲ م

[2] ایک جماعت کے نزدیک مذکورہ آیت منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے اور شیخ فانی کے حق میں ہے یہ حضرات حرف " لا " کو مقدر مان کر " یطیقونہ " کو بمعنی " لا یطیقونہ " قرار دیتے ہیں جس طرح " يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا " (سورۃ النساء آیت ۱۷۶ پ ۶) میں بھی " لا " مقدر ہے یعنی " يُبَيِّنُ اللّٰهُ لكم أن لا تضلوا " لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ محققین کا یہ قول صحیح نہیں کہ یہاں حرف " لا " مقدر ہے، اس لئے کہ تقدیر " لا " کے جو ضوابط ہیں ان میں سے کوئی یہاں نہیں پایا جاتا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۵ و ۲۰۶)

واضح رہے کہ حضرت حفصہؓ کی قراءت میں " وعلى الذين يطيقونه " کے بجائے " وعلى الذين لا يطيقونه " مروی ہے۔ دیکھئے روح المعانی (ج ۲ جزء ۲ ص ۵۹) اس صورت میں اس آیت کو محکم مانا جائیگا اور منسوخ ماننے کی کوئی حاجت نہ ہوگی

جو حضرات " وعلى الّذين يطيقونه " کو محکم مانتے ہیں، ان میں سے بعض نے باب افعال کے ہمزہ کو سلب ماخذ کیلئے مان کر " وعلى الّذين يطيقونه " کو " وعلى الّذين لا يستطيعونه " کے معنی میں قرار دیا ہے واللہ اعلم۔ دیکھئے روح المعانی ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص ارادۂ سفر کرے اور خروج من البلد سے پہلے روزہ چھوڑ دے، پھر اگر صبح صادق ارادۂ سفر کرنے والے پر اس کے گھر میں طلوع ہوئی ہے تو اس پر روزہ رکھنا بھی واجب ہے اور خروج من البلد کے بعد بغیر عذر کے اس روزہ کو توڑنا بھی جائز نہیں بلکہ اتمام واجب ہے، البتہ اگر خروج من البلد کے فوراً بعد ہی روزہ شروع ہو رہا ہو تو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اگرچہ اس صورت میں بھی افضل روزہ رکھنا ہی ہے[1]۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے لئے رمضان میں چلے تو آپ نے افطار نہیں کیا بلکہ روزہ رکھا جبکہ بعد کے ایام میں آپ نے افطار بھی کیا[2]۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ اس بارے میں صریح نہیں ہے کہ حضرت انس رضی نے اپنے وطن میں کھانا کھایا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ راستہ کی کسی منزل کا

---

[1] جیساکہ اس کی تفصیل "باب ما جاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر" کے تحت گزر چکی ہے ۱۲ م

[2] چنانچہ حضرت ابن عباس رضی سے مروی ہے "انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج عام الفتح فی رمضان فصام حتی بلغ الکدید، ثم أفطر" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵، باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان للمسافر) حضرت جابر بن عبد اللہ رضی کی ایک روایت میں "حتی بلغ کراع الغمیم" کے الفاظ آئے ہیں — سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸، باب ما جاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر)

علامہ نووی رحمہ لکھتے ہیں " وقد غلط بعض العلماء فی فہم ہذا الحدیث، فتوہم أن الکدید وکراع الغمیم قریب من المدینۃ وأنّ قولہ فصام حتی بلغ الکدید وکراع الغمیم کان فی الیوم الذی خرج فیہ من المدینۃ، فزعم أنہ خرج من المدینۃ صائماً، فلما بلغ کراع الغمیم فی یومہ أفطر من نہارہ، واستدل بہ ہذا القائل علی أنہ إذا سافر بعد طلوع الفجر صائماً لہ أن یفطر فی یومہ، ومذہب الشافعی والجمہور أنہ لا یجوز الفطر فی ذلک الیوم، وإنما یجوز لمن طلع علیہ الفجر فی السفر، واستدلال ہذا القائل بہذا الحدیث من العجائب الغریبۃ، لأن الکدید وکراع الغمیم علی سبع مراحل أو أکثر من المدینۃ. واللہ أعلم " دیکھئے "شرح نووی علی صحیح مسلم" (ج ۱ ص ۳۵۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

٭٭٭

واقعہ ہوٗ۔ واللہ اعلمؒ

(بزیادۃ من المرتب)

بَابُ مَاجَاءَ فِی الاِعتِکَافِ اِذَا خَرَجَ مِنہُ

عن أنس بن مالک قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعتکف فی العشر الأواخر من رمضان فلم یعتکف عامًا، فلما کان فی العام المقبل اعتکف عشرین

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے، ایک موقعہ پر آپ نے اگلے

لہ حضرت گنگوہیؒ نے اس کا یہی جواب دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"والجواب للجمہور أن المراد فی الحدیث بقولہ "وہو یرید سفرًا" لیس الأخذ فی السفر ابتداءً، بل المراد أنہ کان مسافرًا من قبل، وکان قد نزل ہہنا وبات لیلۃ أو لیلتین، ثم أراد أن یسافر من ہذا المنزل الذی نزل فیہ وبذلک یصح قولہ "فقلت لہ: سنۃ؟ قال: سنۃ ثم رکب" ووجہ ذلک أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یسافر فی رمضان إلا فی سفر فتح مکۃ وغزوۃ بدر (لیکن شیخ احمد علی سہارنپوریؒ بخاری میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت "قال خرجنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض اسفارہ فی یوم حار حتی یضع الرجل یدہ علی رأسہ من شدۃ الحر وما فینا صائم الا ما کان من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابن رواحۃ" کے تحت حاشیہ میں توشیح کے حوالہ سے لکھتے ہیں "قولہ "فی بعض اسفارہ" زاد مسلم "فی شہر رمضان" وہذہ فی غیر سفر الفتح لأن عبداللہ بن رواحۃ استشہد قبلہا بلا خلاف فی غزوۃ موتۃ وغیر غزوۃ بدر لأن أبا الدرداء لم یکن حینئذٍ أسلم ــــ دیکھئے بخاری ــ ج ۱ ص ۲۶۱، باب بلا ترجمۃ بعد باب اذا صام أیامًا من رمضان ثم سافر ــــ مرتب) وکان الإفطار فی بدر فی عین الحرب کما نقل، وفی سفر الفتح فی اثناء الطریق، فکیف یصح الحکم بالسنیۃ علی ما إذا أراد سفرًا فأکل قبل أن یأخذ فیہ؟ فلیس المراد إلا ما ذکرناہ، ووجہ السؤال انہم کانوا یستبعدون أن یأکل الرجل إلا فی الطریق أی حین ہو راکب علی الطریق وإن کان مسافرًا، لئلا یلزم لہ مخالفۃ الصائمین وہم بحضرمنہ"

الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۶۶) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

لہ مسئلۃ الباب کی تفصیل کیلئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۹۴ و ۹۵) فصل وأما حکم فساد الصوم البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۲) فصل فی العوارض۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۱ تا ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب

٭ ٭ ٭

سال اس کی قضاء فرمائی جس کا ذکر حدیثِ باب میں ہے اسی طرح ایک اور مرتبہ آپؐ نے اس بناء پر اعتکاف چھوڑ دیا تھا کہ بعض ازواجِ مطہرات نے بھی مسجد نبوی میں اپنے اعتکاف کے لئے خیمے لگوا لئے تھے آپؐ نے انہیں دیکھ کر فرمایا "آلْبِرَّ تُرِدْنَ"[1] یعنی کیا تم نیکی کرنا چاہتی ہو؟ — اس کا مطلب احقر کی رائے میں یہ ہے کہ عورتوں کا مسجد میں اعتکاف کرنا شرعاً اچھا نہیں[2]، اور حضرت عائشہؓ کو آپؐ نے جو اجازت دی تھی[3] اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ ان کا حجرہ مسجد سے بالکل متصل تھا[4] اور ان کے اپنے حجرے کے دروازہ کے باہر خیمہ لگانے سے انہیں مسجد میں سے آنا جانا نہیں پڑتا تھا، لیکن جب آپؐ نے دیکھا کہ ان کی طرح دوسری ازواجِ مطہراتؓ نے بھی خیمے لگالئے ہیں[5] جبکہ ان کے گھر مسجد سے فاصلہ پر ہیں اور ان کو آتے جاتے مسجد میں سے گذرنا پڑے گا تو آپؐ نے یہ سب خیمے اٹھوا دیے اور حضرت عائشہؓ

---

[1] کما فی روایۃ عائشۃؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲، باب اعتکاف النساء)۔ ایک نسخہ میں "آلْبِرَّ تُرِدْنَ" یا "آلْبِرَّ تُرَوْنَ" کے الفاظ آئے ہیں — ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۴۷ و ۱۴۸)۔ بخاری ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں "آلْبِرَّ تَقُولُونَ بِهِنَّ" کے الفاظ مروی ہیں (ج ۱ ص ۲۷۲، باب الأخبیۃ فی المسجد) ۱۲ مرتب

[2] حافظؒ نے اس کے دوسرے مطالب بھی بیان کئے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "وکأنہ صلی اللہ علیہ وسلم خشی أن یکون الحامل لهن علی ذلک المباہاۃ والتنافس الناشئ عن الغیرۃ حرصاً علی القرب منہ خاصۃ، فیخرج الاعتکاف عن موضوعہ، أو لما أذن لعائشۃ وحفصۃ أولاً کان ذلک خفیفاً بالنسبۃ إلی ما یفضی إلیہ الأمر من توارد بقیۃ النسوۃ علی ذلک، فیضیق المسجد علی المصلین، أو بالنسبۃ إلی أن اجتماع النسوۃ عندہ یصیرہ کالجالس فی بیتہ وربما شغلنہ عن التخلی لما قصد من العبادۃ فیفوت مقصود الاعتکاف" فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۹) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

[3] بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت حفصہؓ نے بھی حضرت عائشہؓ کے واسطے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازتِ اعتکاف حاصل کرلی تھی، چنانچہ امام اوزاعیؒ کی روایت میں مروی ہے "فاستأذنتہ عائشۃ فأذن لها وسألت حفصۃ عائشۃ أن تستأذن لها ففعلت" — فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۸) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

[4] اسی طرح حضرت حفصہؓ کا حجرہ بھی حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے ملا ہوا تھا، حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے متعلق تفصیل "باب ما یجوز من المشی والعمل فی صلوٰۃ التطوع" کی شرح اور حواشی کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

[5] کما فی روایۃ عائشۃ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲) باب اعتکاف النساء، و باب الأخبیۃ فی المسجد ۱۲ مرتب

کا خیمہ بھی اس لئے اکھڑوا دیا تاکہ دوسری ازواجِ مطہراتؓ کو ناانصافی کی غلط فہمی نہ ہو، پھر خود بھی آپ نے اعتکاف کا ارادہ ترک فرما دیا تاکہ حضرت عائشہؓ وغیرہ کی دل شکنی نہ ہو، اس موقعہ پر آپؐ نے شوال میں ان دس دنوں کی قضاء فرمائی جس کا ذکر امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ان الفاظ میں فرمایا ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج من اعتکافہ فاعتکف عشراً من شوال" لہٰذا حدیث باب کا واقعہ اور جو واقعہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے دونوں الگ الگ ہیں اور ان میں کوئی تعارض نہیں، پہلے واقعہ میں آپؐ نے اگلے سال قضاء فرمائی اور دوسرے میں اسی سال شوال کے اندر۔

پھر اس مسئلہ میں خود فقہاءِ حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں کہ اعتکافِ مسنون کو توڑنے سے قضا واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ جس دن کا اعتکاف توڑا ہے صرف اسی دن کی قضا واجب ہوگی پورے عشرہ کی نہیں، یہی امام مالکؒ کا مسلک ہے۔ البتہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اعتکافِ مسنون یا اعتکافِ نفل کو توڑنے سے قضا واجب نہیں ہوتی، ہاں! اعتکافِ واجب کو توڑنے سے قضا سب کے نزدیک واجب ہے، اور نفلی اعتکاف (غیر مسنون) کو توڑنے سے کسی کے نزدیک قضا نہیں ہوتی[1]۔

وقال بعضهم: إن لم يكن عليه نذر اعتكاف أو شيء أوجبه على نفسه وكان متطوعاً فخرج فليس عليه شيء أن يقضي: اس پر اتفاق ہے کہ اعتکاف کی نذر کرنے سے اعتکاف واجب ہوجاتا ہے[2]، اس کا مأخذ حضرت عمرؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے جاہلیت میں مسجدِ حرام کے ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، آپ نے ان کو نذر پوری کرنے کا حکم دیا، یہ

---

[1] فسادِ اعتکاف سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۱۱۷) فصل وأما بیان حکمہ إذا فسد۔ المغنی (ج ۳ ص ۲۰۰) فصل وکل موضع فسد اعتکافہ۔ الدر المختار بہامش رد المحتار (ج ۲ ص ۱۴۲) باب الاعتکاف۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۲۹) باب الاعتکاف۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۶ و ص ۲۱۷)۔ نیز دیکھئے "احکام اعتکاف" (لأستاذنا المحترم دام اقبالہم) ۱۲ مرتب

[2] کما ہو ظاہر من عبارة الترمذی المذکورة، نیز دیکھئے "المغنی" (ج ۳ ص ۲۰۰ تا ص ۲۰۲) اور "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) ۱۲ مرتب

* * *

واقعہ کتاب النذور میں آئے گا۔[1]

ایک علمی اشکال

یہاں احقر کو مدت سے اشکال تھا کہ فقہاء کرام نے تصریح کی ہے کہ نذر صرف اس عبادتِ مقصودہ کی درست ہوتی ہے جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو،[2] اور اعتکاف کی جنس کا کوئی فرد (منذور کے علاوہ) واجب نہیں، لہٰذا اس قاعدہ سے اعتکاف کی نذر درست نہ ہونی چاہیے۔

عام طور سے فقہاء حنفیہؒ نے اس اشکال سے کوئی تعرض نہیں کیا، البتہ علامہ برجندیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اعتکاف کا مقصودِ اصلی نماز باجماعت ہے اور روزہ اس کے لئے شرط ہے لہٰذا اعتکاف کی نذر درحقیقت نماز اور روزہ کی نذر کی فرع ہے اور ان کی جنس سے واجبات موجود ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہوجاتی ہے۔[3] واللہ اعلم

---

[1] روایت اس طرح مروی ہے " عن عمر قال: یا رسول اللہ! إنی کنت نذرت أن أعتکف لیلۃ فی المسجد الحرام فی الجاہلیۃ، قال: أوفِ بنذرک" سنن ترمذی (ج۱ ص۲۲۱) ابواب النذور والأیمان، باب فی وفاء النذر ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے عنایۃ علی ہامش فتح القدیر (ج۲ ص۱۰۰) کتاب الصوم، فصل فیما یوجبہ علی نفسہ ۔۔۔ اور حاشیۃ الہدایۃ للشیخ اللکھنوی (ج۱ ص۲۲۷) بحوالہ نہایۃ ۱۲ مرتب

[3] استاذ محترم دام اقبالہم نے "احکام اعتکاف" (ص ۶۸ "صحتِ نذر اعتکاف کی وجہ") میں علامہ برجندیؒ کی عبارت اس طرح نقل کی ہے:

"قد تقرر أن النذر یقتضی کون المنذور فیہ قربۃ ونفس اللبث فی المسجد لیس قربۃ، إذ لیس للہ تعالیٰ واجب من جنسہ کما فی الصوم والصلاۃ ونحوہما، لکن لما کان الغرض الأصلی منہ الصلاۃ بالجماعۃ، والصوم شرط لہ کان التزام الجماعۃ أو للصوم، وہما من القرب" ۔۔۔ (برجندی شرح الوقایۃ ص ۲۲۵ ج۱)

"یعنی اگرچہ نفس مسجد میں ٹھہرنا کوئی ایسی عبادت نہیں جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو، لیکن چونکہ اس کا مقصدِ اصلی نماز باجماعت ہے، اور روزہ اس کے لئے شرط ہے، لہٰذا اعتکاف کی نذر نماز اور روزے کی نذر کو متضمن ہے، جو (قابل نذر) عبادت ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہوجاتی ہے"

اس کے بعد استاذ محترم لکھتے ہیں:

"علامہ شامیؒ نے بھی اس مسئلہ پر کتاب الأیمان میں بحث فرمائی ہے اور اس کی مختلف وجوہ بیان کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ "لبث فی المسجد" کی جنس سے قعدۂ اخیرہ فرض ہے، نیز "وقوف بعرفہ" فرض ہے، لیکن

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ الْمُعْتَكِفِ يَخْرُجُ لِحَاجَةٍ أَمْ لَا

عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف أدنى إليّ رأسه فأرجله، وكان لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان" عام طور سے حاجتِ انسان کی تفسیر بول وبراز سے کی جاتی ہے[1] لیکن فقہاءِ حنفیہؒ میں سے صاحب "مجمع الأنهر" نے اس کی تفسیر "الطهارة ومقدماتها" سے کی ہے، اور یہ تفسیر زیادہ جامع ہے[2]، لہذا اس میں استنجاء، وضوء اور غسلِ جنابت بھی داخل ہو جاتے ہیں، البتہ غسل جمعہ اور غسل تبرید اس میں داخل نہیں، کیونکہ وہ کوئی ناگزیر ضرورت نہیں[3]۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ان تمام وجوہ کو نقل کرنے کے بعد آخر میں لکھا ہے کہ:

"ثم قد يقال: تحقق الاجماع على لزوم الاعتكاف بالنذر موجب ابداء اشتراط وجود واجب من جنسه (شامی ج۲ ص۱۲۹) جس کا حاصل یہ ہے کہ اعتکاف کی نذر کی صحت عام قاعدے میں تو داخل نہیں ہوتی، لیکن چونکہ اس نذر کی صحت پر اجماع منعقد ہو گیا ہے اس لئے اس کو معتبر مانا جائے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم " ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ہذا

[1] علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "لا يخرج المعتكف من معتكفه إلا لحاجة شرعية أو طبعية" (معارف ـــــ ج۶ ص۲۱۷) اور حاجتِ طبعیہ کی تفسیر صاحبِ "درمختار" نے بول، غائط اور غسلِ احتلام سے کی ہے ـــ واضح رہے کہ غسلِ احتلام مسجد سے نکلنے کا عذرِ شرعی جب سمجھا جائے گا جبکہ مسجد میں غسل کرنا ممکن نہ ہو۔ اور حاجتِ شرعیہ کی تفسیر نمازِ عید نماز جمعہ اور اذان وغیرہ سے کی گئی ہے (ج۲ ص۱۴۳ و ۱۴۴، باب الاعتکاف)۔

معتکف کے لئے خروج من المسجد کے اعذار کی تفصیل کے لئے دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص۳۵ تا ۴۳) ۱۲ مرتب

[2] خود صاحب "مجمع" فرماتے ہیں: "وهذا التفسير أحسن من أن يفسر بالبول والغائط، تدبر (ج۱ ص۲۵۶) نیز علامہ شامیؒ نے بھی اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے (شامی۔ ج۲ ص۱۳۲ ـ باب الاعتکاف) دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص۶۲) ۱۲ مرتب

[3] جبکہ "الطهارة ومقدماتها" میں "طہارت" سے مراد طہارت واجبہ ہی ہو سکتی ہے کیونکہ "وضوء علی الوضوء" کے لئے نکلنا کسی کے نزدیک جائز نہیں نیز حدیث میں وارد لفظ "حاجت" پر اگر غور کیا جائے تو اس سے مراد حاجتِ لازمہ ہی ہو سکتی ہے، ورنہ حاجات غیر لازمہ بے شمار ہیں ــ "احکام اعتکاف" (ص۶۳) ۱۲ مرتب

☆☆☆

البتہ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے " اشعۃ اللمعات " (ج ۲ ص ۱۲۰) میں غسل جمعہ کو بھی حاجات میں شمار کرکے اس کے لئے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے[1]۔

لیکن فقہاء کے کلام میں اس کا کوئی ماخذ احقر کو نہیں مل سکا ، خود صاحب " اشعۃ اللمعات " نے بھی اس کے لئے کوئی فقہی دلیل یا فقہاء کا کوئی حوالہ ذکر نہیں فرمایا ، تمام فقہاء صرف غسل جنابت کے لئے خروج کو جائز کہتے ہیں اور فقہاء کے کلام میں مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے ، اس لئے دوسری قسم کے غسل اس میں داخل نہ ہوں گے لہذا معتکف کو غسل جمعہ کے لئے مسجد سے نکلنا نہ چاہیئے[2]

ثم اختلف[3] أهل العلم في عيادة المريض وشهود الجمعة والجنازة للمعتكف " عیادتِ مریض اور شہودِ جنازہ کے لئے مقصوداً نکلنا بالاتفاق ناجائز ہے[4]۔ البتہ قضاء حاجت کے لئے جاتے ہوئے یا آتے وقت ضمناً عیادت مریض کرلینا جائز ہے ، لیکن ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ ایسی صورت میں چلتے چلتے بیمارپرسی فرمالیتے

---

[1] نیز حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی قدس سرہٗ نے " احکام القرآن " ص ۱۹۰ ج ۱ پر " وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ " میں " الاکلیل " (ص ۱۲۰ ج ۲) کے حوالے سے جواز نقل کیا ہے ، اور " الاکلیل " میں جواز کیلئے " خزانۃ الروایات " اور " فتاوی الحجۃ " کا حوالہ دیا گیا ہے ۔

اس کے علاوہ حضرت مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیاض سے بحوالہٗ " کنز العباد " بھی جواز نقل فرمایا گیا ہے (منقول از رسالہ " اعتکاف " مؤلفہ سید محمود حسن صاحب کراچی ص۸ مسئلہ ۲۶) ۔

یہ تفصیل " احکام اعتکاف " (ص۶۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[2] اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً ہر سال مسجد میں اعتکاف فرمایا (کما بیّنّا فی ما سبق) اور ہر اعتکاف میں جمعہ بھی لازماً آتا تھا لیکن کہیں ثابت نہیں کہ آپؐ غسل جمعہ کیلئے اعتکاف سے باہر تشریف لے گئے ہوں ، خود حدیث باب میں حضرت عائشہؓ نے یہاں تک تو بتادیا کہ آپؐ اپنا سر اقدس حجرہ کی طرف جھکادیا کرتے تھے اور میں اندر بیٹھ کر کنگھی کردیا کرتی تھی لیکن غسل جمعہ کیلئے نکلنے کا کہیں ذکر نہیں ، اگر آپ کبھی اس کے لئے نکلے ہوتے تو یہ خروج ضرور منقول ہوتا ۔ واللہ اعلم ۔ اعتکاف میں غسل جمعہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے " احکام اعتکاف " (ص ۴۰ تا ص ۵۵) ۱۲ مرتب

[3] اس اختلاف کی تفصیل امام ترمذیؒ نے خود متن میں بیان کردی ہے ۱۲ م

[4] کما فی التبیین (ج ۱ ص ۳۵۱ ، باب الاعتکاف) وغیرہ ۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے " السنۃ علی المعتکف أن لا یعود مریضاً ولا یشہد جنازۃ الخ " ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض ۱۲ مرتب

تھے اور اس غرض کے لئے رکتے نہ تھے[1]، چنانچہ ملّا علی قاریؒ نے "مرقاۃ[2]" میں تصریح کی ہے کہ عیادتِ مریض کے لئے ٹھہرنا نہ چاہئے، یہ شرط اگرچہ دوسرے فقہاء کے کلام میں نہیں ملتی لیکن مؤیّد بالحدیث ہونے کی بنا پر ملّا علی قاریؒ کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، البتہ نمازِ جنازہ کی شرکت چونکہ بغیر ٹھہرے نہیں ہوسکتی اس لئے اس میں ٹھہرنے کی گنجائش ہے لیکن نماز ختم ہوتے ہی فوراً لوٹنا واجب ہے۔

قولہ: "أي بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم أن يعود المريض ويشيع الجنازة ويشهد الجمعة اذا اشترط ذلك، وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك" مطلب یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک اعتکاف کی نیت کرتے وقت اگر یہ شرط کرلے کہ میں اعتکاف کے دوران عیادتِ مریض یا شہودِ جنازہ کے لئے چلا جایا کروں گا تو پھر اس کے لئے اس غرض سے نکلنا جائز ہوجائے گا۔ حنفیہ کے یہاں شامی اور عالمگیری میں بھی اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں[3] لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ اجازت اعتکاف منذور یا اعتکاف نفلی کے لئے ہے، اعتکافِ مسنون کے لئے نہیں، اگر اعتکافِ مسنون میں ایسی نیت

---

[1] چنانچہ روایت اس طرح مروی ہے "كان النبي صلى الله عليه وسلم يمر بالمريض وهو معتكف فيمر كما هو ولا يعرج (ٹھہرنا) يسأل عنه" (ج ۱ ص ۳۳۵، باب المعتكف يعود المريض) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص ۳۳۰) الفصل الثانی من باب الاعتکاف ۱۲ م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۱۱۴) فصل وأما رکن الاعتکاف۔ اور "احکام القرآن" (ج ۱ ص ۲۴۲، ۲۴۳) معتکف کی نمازِ جنازہ میں شرکت سے متعلق کوئی روایت احقر کو نہ مل سکی، البتہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۷، باب فی المعتکف یعود المریض ویشہد الجنائز) میں حضرت انسؓ سے مروی ہے" قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: المعتکف یتبع الجنائز ویعود المریض" لیکن یہ روایت ضعیف ہے نیز یہ روایت حضرت عائشہؓ کی صحیح روایت کے معارض ہے یعنی "السنة على المعتكف ان لا يعود مريضاً ولا يشهد جنازة" ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض۔ چنانچہ جمہور کے نزدیک شہودِ جنازہ کیلئے مقصوداً نکلنے کی تو اجازت ہے ہی نہیں، البتہ قضاءِ حاجت کے ضمن میں "شہود" کی اجازت ہے لیکن "اتباع" کی پھر بھی اجازت نہیں، اور شہودِ جنازہ کیلئے بھی ضروری ہے کہ راستے سے ہٹنا نہ پڑے، نیز نماز سے فراغت کے بعد باہر بالکل نہ ٹھہرے بلکہ فوراً مسجد میں آجائے۔ کما تبیّن التفصیل فیما مضی ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۲ ص ۱۳۶) باب الاعتکاف۔ الفتاوی العالمگیریہ (ج ۱ ص ۲۱۲) الباب السابع فی الاعتکاف، وأما مفسداتہ (ای الاعتکاف) ۱۲ م

کرے گا تو وہ اعتکاف مسنون نہ رہے گا، بلکہ نفلی بن جائے گا، لہٰذا قضاء تو واجب نہ ہوگی لیکن اعتکاف مسنون کی فضیلت بھی حاصل نہ ہوگی [1]

---

[1] مزید وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کی تفصیل استاذ محترم دام اقبالہم نے "احکام اعتکاف" (ص ۶۶ و ۶۷) میں اس طرح بیان فرمائی ہے:

"آج کل یہ بات کافی مشہور ہوگئی ہے کہ اگر اعتکاف مسنون کے لئے بیٹھتے وقت شروع ہی میں یہ نیت کرلی جائے کہ میں عیادتِ مریض، شہودِ جنازہ یا علمی مجلس میں شرکت کیلئے باہر چلا جایا کروں گا تو پھر اعتکاف کے دوران ان اغراض کے لئے باہر جانا جائز ہو جاتا ہے۔

لیکن اس مسئلہ میں دو غلط فہمیاں عموماً پائی جاتی ہیں:-

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ مسئلہ اعتکاف منذور کے بارے میں تو درست ہے کہ نذر کے وقت ان اشیاء کا استثناء معتبر ہوتا ہے، لیکن اعتکاف مسنون کے بارے میں یہ استثناء درست معلوم نہیں ہوتا، جہاں تک احقر نے تلاش کیا استثناء کا جزئیہ صرف فتاویٰ عالمگیریہ میں ملتا ہے کسی اور متداول کتاب میں موجود نہیں ہے، اور فتاویٰ عالمگیریہ کی عبارت یہ ہے:

"ولو شرط وقت النذر والالتزام أن یخرج إلی عیادۃ المریض وصلاۃ الجنازۃ وحضور مجلس العلم یجوز لہ ذلک، کذا فی التتارخانیۃ ناقلاً عن الحجۃ (عالمگیریہ ص ۲۱۲ ج ۱)۔

اس عبارت میں "وقت النذر" کا لفظ بتا رہا ہے کہ مراد اعتکافِ منذور ہے، نیز آگے دو تین مسائل بیان کرنے کے بعد لکھا ہے:

ہذا کلہ فی الاعتکاف الواجب، أما فی النفل فلا بأس بأن یخرج بعذر وغیرہ" (ایضاً ص ۲۱۳ ج ۱)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مسئلہ اعتکاف واجب سے متعلق ہے اور اعتکاف مسنون کا حکم یہاں بیان نہیں کیا گیا، اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قسم کا کوئی استثناء ثابت نہیں ہے، اس لئے اعتکافِ مسنون میں صحت استثناء کیلئے دلیل مستقل چاہیئے جو مفقود ہے، لہٰذا اعتکاف کو علی الوجہ المسنون ادا کرنے کے لئے استثناء کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی، ظاہر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اعتکاف مسنون شروع کرتے وقت یہ نیت کرلے تو پھر اس کا اعتکاف مسنون نہ رہے گا بلکہ نفلی بن جائیگا، اور جتنی دیر مسجد سے باہر رہے گا اتنی دیر اعتکاف شمار نہیں ہوگا لیکن چونکہ شروع ہی میں نیت مسنون کے بجائے نفلی اعتکاف کی ہوگئی تھی اس لئے نکلنے سے قضاء بھی واجب نہیں ہوگی، البتہ فرق یہ پڑے گا کہ اگر مسجد کے تمام معتکفین اسی نیت کے ساتھ اعتکاف میں بیٹھیں گے تو سنت مؤکدہ علی الکفایہ ادا نہیں ہوگی، غور کرنے سے احقر کو اس مسئلہ کی حقیقت یہ سمجھ میں آئی ہے اور اسی کے مطابق رسالے کے متن میں مسئلہ لکھ دیا ہے، اس مسئلہ میں دوسرے علماء سے بھی رجوع کر لیا جائے تو بہتر ہے اد

اگر کسی اہل علم کو اعتکاف مسنون میں استثناء کی دلیل معلوم ہو تو احقر کو بھی مطلع فرمادیں، ممنون ہوں گا ۔ ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

فقالوا : لا یعتکف إلاّ فی المسجد الجامع" یہ شافعیہ کا مسلک ہے، حنفیہ کے نزدیک ہر مسجد میں اعتکاف درست ہے[1]

بَابُ مَا جَاءَ فِی قِیَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ

صَلاۃ التراویح[2] ورکعاتها

قیام رمضان سے مراد تراویح ہے[3]، جو سنت مؤکدہ

---

[1] وذہبت طائفۃ إلی أنہ لا یصح الاعتکاف إلا فی مسجد تقام فیہ الجمعۃ، روی ذلک عن علی وابن مسعود وعروۃ وعطاء والحسن والزہری وہو قول مالک فی "المدونۃ" قال: أما من تلزمہ الجمعۃ فلا یعتکف إلا فی الجامع۔

وقالت طائفۃ: الاعتکاف یصح فی کل مسجد، روی ذلک عن النخعی وأبی سلمۃ والشعبی وہو قول أبی حنیفۃ والثوری والشافعی فی الجدید وأحمد وإسحاق وأبی ثور وداؤد، وہو قول مالک فی الموطأ وہو قول الجمہور والبخاری أیضاً، حیث استدل بعموم الآیۃ فی سائر المساجد — وقال صاحب الہدایۃ: الاعتکاف لا یصح إلا فی مسجد الجماعۃ، وعن أبی حنیفۃ رضی اللہ عنہ أنہ لا یصح إلا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس، وقال الزہری والحکم وحماد ہو مخصوص بالمساجد التی یجمع فیہا، وفی "الذخیرۃ" للمالکیۃ قال مالک: یعتکف فی المسجد سواء أقیم فیہ الجماعۃ أم لا۔ وفی "المنتقی" عن أبی یوسف: الاعتکاف الواجب لا یجوز أداءہ فی غیر مسجد الجماعۃ، والنفل یجوز أداءہ فی غیر مسجد الجماعۃ، وفی "البنایۃ" لا یجوز الاعتکاف الواجب إلا فی مسجد لہ إمام ومؤذن معلوم یصلی فیہ خمس صلوات، ورواہ الحسن عن أبی حنیفۃ۔

ثم أفضل الاعتکاف ما کان فی المسجد الحرام، ثم فی مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ثم فی بیت المقدس ثم فی المسجد الجامع، ثم فی المساجد التی یکثر أہلہا ویعظم — کذا فی "العمدۃ" للعینی (ج ۱۱ ص ۱۴۱ و ۱۴۲) أبواب الاعتکاف، باب الاعتکاف فی العشر الأواخر ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ

[2] والتراویح جمع ترویحۃ وہی فی الأصل مصدر بمعنی الاستراحۃ، سمیت بہ الأربع رکعات المخصوصۃ لاستلزامہا استراحۃ بعدہا کما ہو السنۃ فیہا — کذا فی "البحر الرائق" (ج ۲ ص ۶۶) باب الوتر والنوافل (تحت قولہ: وسن فی رمضان عشرون رکعۃ) ۱۲ مرتب

[3] قال الحافظ: والمراد من قیام اللیل ما یحصل بہ مطلق القیام کما قدمناہ فی التہجد سواء، وذکر النووی أن المراد بقیام رمضان صلاۃ التراویح، یعنی أنہ یحصل بہا المطلوب من القیام لا أن قیام رمضان لا یکون إلا بہا، وأغرب الکرمانی فقال: اتفقوا علی أن المراد بقیام رمضان صلاۃ التراویح" فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۷) کتاب صلاۃ التراویح باب فضل من قام رمضان ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

ہے[1] — ائمۂ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی کم از کم بیس[20] رکعات ہیں البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت میں چھتیس[36] اور ایک میں اکتالیس رکعتیں مروی ہیں جبکہ ان کی تیسری روایت جمہور ہی کے مطابق ہے، پھر اکتالیس[41] والی روایت میں بھی تین[3] رکعتیں وتر کی اور دو[2] نفلیں بعد الوتر کی شامل ہیں، اس لئے روایتیں دو[2] ہی ہوئیں ایک بیس[20] رکعات کی اور ایک چھتیس[36] رکعات کی[2]، پھر ان چھتیس[36] رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول بیس[20] رکعات تراویح پڑھنے کا تھا لیکن وہ ہر ترویحہ کے درمیان ایک طواف کیا کرتے تھے، اہلِ مدینہ چونکہ طواف نہیں کر سکتے تھے، اس لئے انہوں نے اپنی نماز میں ایک طواف کی جگہ چار رکعتیں بڑھا دیں، اس طرح ان کی تراویح میں اہل مکہ کے مقابلہ میں سولہ[16]

---

[1] دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۲ ص ۶۶) فی آخر "باب الوتر والنوافل" — اور معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۱)۔
پھر اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ صلوٰۃ تراویح مسجد میں جماعت کے ساتھ افضل ہے کما فی فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۹) باب فضل من قام رمضان — پھر اس بارے میں مسلکِ احناف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علامہ ابن نجیمؒ نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

الأوّل ما اختاره المصنف (أي صاحب الكنز) أنه سنة على الأعيان حتى أن من صلى التراويح منفرداً فقد أساء لترك السنة وإن صليت في المساجد وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لصلاته عليه السلام إياها بالجماعة وبيان العذر في تركها۔

الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال يستحب أن يصلي التراويح في بيته إلا أن يكون فقيهاً عظيماً يقتدى به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستدلاً بحديث "أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة" وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي۔

الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشائخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي أن إقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساؤا وأثموا، وإن أقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتخلف عنها أفراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئاً لأن أفراد الصحابة يروى عنهم التخلف كابن عمر على ما رواه الطحاوي — البحر الرائق (ج ۲ ص ۶۸) فراجعه للتفصيل۔ والمعارف للبنوريؒ (ج ۶ ص ۲۲۳ إلى ۲۲۵)، ۱۲ مرتب عافاه الله

[2] مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے "بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد" (ج ۱ ص ۱۵۲) الباب الخامس فی قیام رمضان ۱۲ م

رکعتیں زیادہ ہوگئیں[1]۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعاتِ تراویح بیس (۲۰) تھیں، گویا تراویح کی بیس (۲۰) رکعات پر ائمۂ اربعہ کا اجماع ہے[2]۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ، ان کے متبعین اور خاص طور سے ہمارے زمانہ کے

---

[1] المغنی لابن قدامۃ (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل والمختار عند ابی عبداللہؒ فیہا عشرون رکعۃ۔

محدث شہیر مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی دامت فیوضہم اپنے رسالہ "رکعات تراویح" (ص ۶۵ و ۶۶) میں لکھتے ہیں: متعدد محققین نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ درحقیقت مدینہ میں بھی بیس رکعتیں مانی جاتی تھیں، مگر مکہ والے چونکہ ہر چار رکعت پر طواف کرتے تھے اور دو دو رکعتیں طواف کی پڑھتے تھے اور اس طرح بہت ثواب کما لیتے تھے تو مدینہ والوں نے اپنی کمی یوں پوری کی کہ ہر دو ترویحہ کے درمیان انہوں نے چار رکعتوں کا اضافہ کرلیا اس طرح اُن کی رکعتیں چھتیس (۳۶) ہوگئیں اور اس تحقیق کی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ اضافہ شدہ رکعات کا اکیلے اکیلے بلاجماعت پڑھنا ثابت ہے، نیز یہ بھی ثابت ہے کہ کسی کسی زمانہ میں ان سولہ رکعتوں کو اہلِ مدینہ اخیر شب میں پڑھتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ دراصل امام مالکؒ بھی بیسؒ کے قائل ہیں اور اس کے ساتھ اس اضافہ کو بھی وہ مانتے ہیں جو اہلِ مدینہ نے کیا تھا ۱۲ مرتب

[2] امام مالکؒ کی ایک روایت گیارہ رکعات (مع الوتر) کی بھی نقل کی گئی ہے چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں "وقیل احدی عشرۃ رکعۃ وہو اختیار مالک لنفسہ، واختارہ ابوبکر العربی۔ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۷) باب فضل من قام رمضان ــــ صاحب "تحفۃ الاحوذی" نے بھی اسی قول کو ترجیح دینے کی کوشش فرمائی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۷۳ و ۷۶)

لیکن محدث شہیر مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے "رکعات تراویح" (ص ۸۴ تا ص ۸۸) میں اس کا مفصل مدلل اور مسکت جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام مالکؒ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] احقر کو تلاش و جستجو کے باوجود کہیں یہ تصریح نہ مل سکی کہ علامہ ابن تیمیہؒ صرف آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں البتہ "الفتاوی الکبریٰ" (ج ۴ ص ۴۲۷، باب صلوٰۃ التطوع۔ طبع دار الکتب الحدیثۃ، مصر) میں یہ عبارت ملی "والتراویح إن صلاہا کمذہب ابی حنیفۃ والشافعی واحمد عشرین رکعۃ أو کمذہب مالک ستا وثلاثین أو ثلاث عشرۃ أو احدی عشرۃ فقد أحسن" ــــ

اور "الفتاوی الکبریٰ" لابن تیمیہؒ (ج ۱ ص ۱۷۶، مسئلۃ (رقم ۱۳۸) فیمن یصلی التراویح بعد المغرب) میں لکھا ہے "قد جاء مصرحًا فی السنن أنہ لما صلی بہم قیام رمضان بعد العشاء وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قیامہ باللیل

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

هو وتره يصلي بالليل في رمضان وغير رمضان إحدى عشرة ركعة أو ثلاث عشرة ركعة لكن كان يصليها طوالاً، فلما كان ذلك يشق على الناس قام بهم أبي بن كعب في زمن عمر بن الخطاب عشرين ركعة يوتر بعدها ويخفف فيها القيام فكان تضعيف العدد عوضاً عن طول القيام» اھ

اور علامہ ابن تیمیہؒ ایک جگہ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: "قد ثبت أن أبي بن كعب كان يقوم بالناس عشرين ركعة في قيام رمضان، ويوتر بثلاث، فرأى كثير من العلماء أن ذلك هو السنة، لأنه أقامه بين المهاجرين والأنصار ولم ينكره منكر، واستحب آخرون: تسعة وثلاثين ركعة، بناء على أنه عمل أهل المدينة القديم، وقال طائفة: قد ثبت في الصحيح عن عائشةؓ: ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يزيد في رمضان ولا غيره على ثلاث عشرة ركعة" واضطرب قوم في هذا الأصل، لما ظنوه من معارضة الحديث الصحيح لما ثبت من سنة الخلفاء الراشدين وعمل المسلمين. والصواب أن ذلك جميعه حسن" مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲۳ ص ۱۱۲ و ۱۱۳، نزاع العلماء في مقدار قيام رمضان، الطبعة الأولى من مطابع الرياض)

ایک اور جگہ اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نفس قيام رمضان لم يوقت النبي صلى الله عليه وسلم فيه عدداً معيناً، بل كان هو صلى الله عليه وسلم لا يزيد في رمضان ولا غيره على ثلاث عشرة ركعة، لكن كان يطيل الركعات، فلما جمعهم عمر على ابي بن كعب كان يصلي بهم عشرين ركعة ثم يوتر بثلاث، وكان يخف القراءة بقدر ما زاد من الركعات لأن ذلك أخف على المأمومين من تطويل الركعة الواحدة، ثم كان طائفة من السلف يقومون بأربعين ركعة ويوترون بثلاث وآخرون قاموا بست وثلاثين وأوتروا بثلاث، وهذا كله سائغ فكيف ما قام في رمضان من هذه الوجوه فقد احسن.

والأفضل يختلف باختلاف أحوال المصلين، فإن كان فيهم احتمال لطول القيام، فالقيام بعشر ركعات وثلاث بعدها كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي لنفسه في رمضان وغيره هو الأفضل، وإن كانوا لا يحتملونه فالقيام بعشرين هو الأفضل وهو الذي يعمل به أكثر المسلمين، فإنه وسط بين العشر وبين الأربعين وإن قام بأربعين وغيرها جاز ذلك ولا يكره شيء من ذلك، وقد نص على ذلك غير واحد من الأئمة كأحمد وغيره — مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ (ج ۲۲ ص ۲۷۲) باب صفة الصلاة، قيام رمضان وصفته وعدد ركعاته.

علامہ ابن تیمیہؒ کی ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح کی چالیس[۴۰]، یا چھتیس[۳۶]، یا بیس[۲۰]، یا دس[۱۰]، یا آٹھ[۸] رکعتیں پڑھنا سب ہی طریقے جائز ہیں، نیز یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اتنی بات حافظ ابن تیمیہؒ کے نزدیک بھی مسلّم ہے کہ بیس[۲۰] رکعات تراویح پڑھنے پر اکثر مسلمانوں کا تعامل ہے۔ پھر جہاں تک مذکورہ طریقوں میں سے

غیر مقلدین[1] اس سلسلہ میں جمہور امت سے اختلاف کر کے آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں[2] ان حضرات

کسی ایک طریقہ کے افضل ہونے کا تعلق ہے اس بارے میں ان کا مسلک یہ ہے " الأفضل یختلف باختلاف أحوال المصلّین الخ یعنی اگر مصلّیوں کو طاقت ہو کہ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان و غیر رمضان میں رات کی نمازیں پڑھتے تھے اسی طرح لمبے لمبے قیام کر سکیں تب تو افضل یہی ہے کہ دس رکعتیں تراویح کی اور تین رکعتیں وتر کی پڑھی جائیں (واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام اتنا طویل ہوتا تھا کہ کبھی ایک تہائی رات کبھی آدھی رات گذر جاتی تھی بلکہ بعض اوقات سحری کا وقت بھی ختم ہونے کو آجاتا تھا کما فی حدیث الباب ، نیز مسند احمدؒ کی ایک روایت میں حضرت ابوذرؓ رمضان کی ایک رات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھنے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " ثم قام (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) یصلی وقمت معہ حتی جعلت أضرب برأسی الجدران من طول صلاتہ الخ " مجمع الزوائد ـ ج ۳ ص ۱۷۲ ـ باب قیام رمضان) اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو پھر بیس[3] پڑھنا ہی افضل ہے ، جیسا کہ حافظ ابن تیمیہؒ کی مذکورہ عبارت " وإن کانوا لا یحتملونہ فالقیام بعشرین ہو الأفضل وہو الذی یعمل بہ أکثر المسلمین ، فإنہ وسط بین العشر وبین الأربعین " سے معلوم ہوتا ہے ۔

محدّث شہیر مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی " رکعاتِ تراویح " (ص ۹۳) میں لکھتے ہیں :

" ظاہر ہے کہ آج موافق یا مخالف کس میں اتنے لمبے قیام کی ہمت اور اس کا حوصلہ ہے ؟ لہٰذا ابن تیمیہؒ کی تحقیق میں بھی آج بیس[3] پڑھنا ہی افضل ہے " ۱۲ از رشید اشرف سیفی

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] ان کے مسلک اور دلائل کیلئے دیکھئے " تحفۃ الاحوذی " (ج ۲ ص ۷۲ تا ص ۷۶) ۱۲ مرتب

[2] واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شیخ ابن ہمامؒ نے بھی جمہورِ امت سے اختلاف کرتے ہوئے تفرد اختیار کیا ہے اور آٹھ رکعات تراویح کو مسنون قرار دیا ہے ، اگرچہ بیس[3] رکعات تراویح کو بھی " سنۃ الخلفاء الراشدین " مانا ہے ، چنانچہ وہ لکھتے ہیں " فتحصل من ہذا کلہ أن قیام رمضان سنۃ إحدی عشرۃ رکعۃ بالوتر فی جماعۃ ، فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم ترکہ لعذر أفاد أنہ لولا خشیۃ ذلک لواظبت بکم ولا شک فی تحقق الأمن من ذلک بوفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فیکون سنۃ ، وکونہا عشرین سنۃ الخلفاء الراشدین ، وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم : " علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین " ندب إلی سنتہم ، ولا یستلزم کون ذلک سنتہ ، إذ سنتہ بمواظبتہ بنفسہ أو إلا لعذر وبتقدیر عدم ذلک العذر إنما استفدنا أنہ کان یواظب علی ما وقع منہ وہو ما ذکرنا ، فتکون العشرون مستحباً وذلک القدر منہا ہو السنۃ کالأربع بعد العشاء مستحبۃ ورکعتان منہا ہی السنۃ " فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۳۴) فصل فی قیام شہر رمضان ۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلاء السنن (ج ۷ ص ۶۸ تا ص ۷۲ ، باب التراویح) میں صاحب فتح القدیرؒ

کی جانب سے تراویح کے بارے میں مسلکِ جمہور پر طرح طرح کے اعتراضات کئے جاتے ہیں۔

پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیثِ باب[1] سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین دن تراویح پڑھی، اس سے تراویح کا استحباب تو معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا سنتِ مؤکدہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر اس کو سنتِ مؤکدہ کیوں کہا جاتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تراویح کی سنیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے "ان اللہ تبارک و تعالیٰ فرض صیام رمضان علیکم و سننت لکم قیامہ"[2]

نیز حضرت ابوذرؓ کی حدیثِ باب سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ جماعتِ تراویح پر شروع میں مداومت نہیں کی گئی لیکن اس سے انفرادی طور پر تراویح پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ دوسری احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ انفرادی طور پر عام دنوں کے مقابلہ میں ان ایام میں نمازوں کی کثرت فرماتے تھے[3] جس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ وہ نماز تراویح تھی جو آپ منفرداً ادا فرماتے تھے۔

نیز صحابہ کرامؓ نے جس اہتمام اور مداومت کے ساتھ تراویح پر عمل کیا[4] وہ بھی تراویح کے سنت مؤکدہ ہونے کی دلیل ہے اس لئے کہ سنتِ مؤکدہ میں خلفاءِ راشدین کی سنت بھی شامل ہے جیساکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "علیکم بسنتی وسنة

---

[1] قال: صمنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یصل بنا حتی بقی سبع من الشھر، فقام بنا حتی ذھب ثلث اللیل ثم لم یقم بنا فی السادسة وقام بنا فی الخامسة حتی ذھب شطر اللیل فقلنا: یا رسول اللہ! لو نفلتنا بقیة لیلتنا ہذہ؟ فقال: إنہ من قام مع الامام حتی ینصرف کتب لہ قیام لیلة، ثم لم یصل بنا حتی بقی ثلاث من الشھر وصلی بنا فی الثالثة ودعا اہلہ ونساءہ فقام بنا حتی تخوفنا الفلاح، قلت لہ: وما الفلاح؟ قال: السحور" ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۰) باب ماجاء فی قیام شہر رمضان ۱۲ م

[2] سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۸) کتاب الصیام، ثواب من قام رمضان وصامہ ایماناً واحتساباً نیز دیکھئے ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ماجاء فی قیام شہر رمضان ۱۲ مرتب

[3] لیالیِ رمضان میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کثرتِ صلوٰۃ پر دال روایات انشاء اللہ آگے آئیں گی ۱۲ م

[4] صحابہ کرامؓ کے اس تعامل پر دال روایات انشاء اللہ دوسرے اعتراض کے جواب کے ذیل میں آجائیں گی ۱۲ م

الخلفاء المهدیین الراشدین[۱] اس پر دال ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح کی بیس رکعات ثابت نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤطا امام مالکؒ میں حضرت یزید بن رومانؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں "کان[۲] الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان بثلاث وعشرین رکعة" نیز سنن کبریٰ بیہقی میں حضرت سائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں "کانوا[۳] یقومون علی عهد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنه فی شهر رمضان بعشرین

---

۱ سنن ابی داؤد میں اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فانه من یعش منکم بعدی فسیری اختلافاً کثیراً، فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهتدین تمسکوا بها وعضوا علیها بالنواجذ" (ج ۲ ص ۶۳۵، کتاب السنة، باب فی لزوم السنة) ابوداؤد کے شیخ محی الدین عبدالحمیدؒ کے تصحیح کردہ نسخہ میں "فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء المهدیین الراشدین" کے الفاظ ہیں (ج ۴ ص ۲۰۱ رقم ۴۶۰۷)، سنن ترمذی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے "فانه من یعش منکم یری اختلافاً کثیراً وایاکم ومحدثات الأمور فانها ضلالة فمن أدرک ذلک منکم فعلیه بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین عضوا علیها بالنواجذ" (قال الترمذی: ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۲ ص ۱۰۸، ابواب العلم، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة)، الفاظ کے ذرا ذرا فرق کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ (ص ۵، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدین المهدیین) اور سنن دارمی (ج ۱ ص ۴۳، باب اتباع السنة رقم ۱۶، رقم الحدیث ۹۶) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتب

۲ (ص ۹۸) ماجاء فی قیام رمضان کتاب الصلوٰة فی رمضان ۔ اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یزید بن رومانؒ نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا اس لئے اس کا اسناد منقطع ہوا اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو مرسل مطلقاً مقبول ہو، پھر خاص طور سے مؤطا امام مالکؒ کی تو کوئی بھی مرسل یا منقطع روایت ایسی نہیں جو دوسرے طریقوں سے سنداً متصل نہ ہو، تحقیقی اور مفصل جواب کیلئے دیکھئے "رکعاتِ تراویح" (ص ۶۳ تا ص ۶۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۰) ــــ علامہ اعظمی نے یہ روایت سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۹۶) کے حوالہ سے نقل کی ہے اور لکھا ہے کہ "اسی اثر کو امام بیہقیؒ نے دوسرے طریق سے "معرفة السنن" میں بھی روایت کیا ہے اور اہل حدیث کے دوسرے دعوے کی بحث میں ہم بتا چکے ہیں کہ دونوں کی اسنادیں صحیح ہیں، پہلے کی اسناد کو امام نوویؒ، امام عراقیؒ اور سیوطیؒ وغیرہ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے کی اسناد کو سبکیؒ اور ملا علی قاریؒ نے۔ اور اہل حدیث کے اس اثر پر جو اعتراضات ہیں ان سب کا جواب ہم اسی بحث میں دے چکے ہیں" "رکعاتِ تراویح" (ص ۶۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

رکعۃ وکانوا یقومون بالمائتین وکانوا یتوکؤن علی عصیّہم فی عہد عثمان من شدۃ القیام"۔ یہ بیس رکعتیں حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھیں[1] اس وقت صحابۂ کرام کی بہت بڑی تعداد موجود تھی ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس عمل پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ اس پر عمل بھی کیا اور اس کے بعد تمام صحابہؓ و تابعینؒ اسی پر عمل کرتے چلے آئے۔ یہ اس کی دلیل ہے کہ بیس رکعات پر صحابۂ کرامؓ کا اجماع منعقد ہوگیا تھا[2]۔ اگر تنہا صرف اسی دلیل کو لیا جائے تو یہ بالکل کافی ہے[3]

---

[1] جیسا کہ مذکورہ دونوں روایتوں اور عبدالرحمن بن عبدالقاری کی روایت کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے۔ عبدالرحمٰن بن عبدالقاری کی روایت صحیح بخاری میں اس طرح مروی ہے" قال: خرجت مع عمر بن الخطاب لیلۃ فی رمضان إلی المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون یصلی الرجل لنفسہ ویصلی الرجل فیصلی بصلاتہ الرہط، فقال عمر: إنی أری لو جمعت ہؤلاء علی قارئ واحد لکان أمثل، ثم عزم فجمعہم علی ابی بن کعب ثم خرجت معہ لیلۃ أخری والناس یصلون بصلوۃ قارئہم، قال عمر: نعم البدعۃ ہذہ والتی تنامون عنہا أفضل من التی تقومون یرید آخر اللیل وکان الناس یقومون أولہ" (ج ۱ ص ۲٦۹، باب فضل من قام رمضان) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] علامہ حبیب الرحمٰن اعظمی لکھتے ہیں: بیس پر عمل قرار پانے (یعنی اجماع) کا ذکر حافظ ابن عبدالبر مالکیؒ نے کیا ہے، ("مصابیح" سیوطیؒ و "ہدایۃ السائل" نواب (صدیق حسن خان) صاحب ص۱۳۸) اور امام نوویؒ شافعی نے لکھا ہے "ثم استقر الأمر علی عشرین فإنہ المتوارث" (یعنی پھر بیس پر عمل قرار پاگیا، اس لئے کہ وہی سلف سے خلف تک برابر چلا آرہا ہے) اور ابن قدامہ حنبلیؒ نے "مغنی" میں لکھا ہے" وہذا کالإجماع" اور ابن حجر مکی شافعیؒ نے لکھا ہے" ولکن أجمعت الصحابۃ علی أن التراویح عشرون رکعۃ" ("مرقاۃ")۔ اور اتنا تو حافظ ابن تیمیہؒ کو بھی مسلّم ہے کہ" وہو الذی یعمل بہ أکثر المسلمین" اھ دیکھئے" رکعات تراویح" (ص۹۲) بلکہ ابن تیمیہؒ تو یہ بھی لکھتے ہیں" قد ثبت أن أبی بن کعب کان یقوم بالناس عشرین رکعۃ فی قیام رمضان و یوتر بثلاث، فرأی کثیر من العلماء أن ذلک ہو السنۃ لأنہ أقامہ بین المہاجرین والأنصار ولم ینکرہ منکر" مجموع فتاوی ابن تیمیہؒ (ج۲۳ ص ۱۱۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد" فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء المہدیین الراشدین" (جس کا حوالہ پیچھے گذر چکا ہے) حضرت عمرؓ کے عمل کے قابل تقلید ہونے کی دلیل ہے نیز حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے" قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اقتدوا بالذین من بعدی أبی بکر و عمر" حضرت حذیفہؓ ہی سے ایک روایت میں اس طرح مروی ہے" قال کنا جلوساً عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إنی لا أدری ما بقائی فیکم،

کیونکہ اگر بیس رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو حضرت عمرؓ سے زیادہ بدعات کا دشمن کون ہو سکتا تھا ؟ اور اگر بالفرض ان سے کوئی غلطی ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت پر جان دینے والے صحابۂ کرامؓ اس کو کیسے گوارا کر سکتے تھے ؟ یقیناً ان حضرات کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل موجود تھا[1] خواہ وہ ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچ سکا ہو ، اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العالیة"[2] میں مصنف ابن ابی شیبہ اور مسندِ عبد بن حمید کے حوالے سے نقل کی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلّی فی رمضان عشرین رکعة والوتر " یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف[3] ہے لیکن مؤیّد بالاجماعِ والتعامل ہونے کی بنا پر اس میں قوّت آجاتی ہے ۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ صحیح بخاری[4] کی ایک حدیث اس کے معارض ہے جس میں حضرت عائشہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتی ہیں : " ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدیٰ عشرة رکعة " جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) فاقتدوا بالذین من بعدی وأشار إلی ابی بکر وعمر " سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۲۹) ابواب المناقب ، مناقب أبی بکر الصدیق ، باب بلا ترجمة ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] جیسا کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں " سألت أبا حنیفة عن التراویح وما فعله عمر رضی اللہ عنہ ؟ فقال : " التراویح سنة مؤکدة ولم یتخرصه عمر من تلقاء نفسه ولم یکن فیه مبتدعاً ولم یأمر به إلا عن أصل لدیه وعهد من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " کما فی مراقی الفلاح (ص ۱۸ ، فصل فی صلوٰة التراویح) نقلاً عن الاختیار ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۱۴۶ ، رقم الحدیث ۵۳۴ ، باب قیام رمضان) ۱۲ مرتب

[3] وقال البوصیری : مدارہ علی ابراهیم بن عثمان بن أبی شیبة ، وهو ضعیف کذا فی تعلیق " المطالب العالیة " (ج ۱ ص ۱۴۶) مذکورہ حدیث سے متعلق کلام اور بحث کیلئے دیکھئے " رکعاتِ تراویح " (ص ۵۶ تا ص ۶۳) ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فضل من قام رمضان ۱۲ م

٭ ٭ ٭

رمضان میں بھی وتر کے علاوہ آٹھ رکعتوں سے زیادہ تراویح نہیں پڑھتے تھے[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تراویح کے بارے میں نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے۔

اس کے جواب میں غیر مقلدین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نمازِ تراویح اور نمازِ تہجد دونوں ایک ہی چیز ہیں اور یہ ثابت نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں دو قسم کی نمازیں الگ الگ پڑھتے ہوں۔

لیکن غیر مقلدین کا یہ دعویٰ بالکل غلط ہے، اس لئے کہ تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی اور حضرت عمرؓ کے عہد میں بھی ہمیشہ اول شب میں

---

[1] محدثِ شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں:

"مگر یہ اعتراض سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی ہے، اس لئے کہ اوپر بہت تفصیل سے بتایا جاچکا ہے کہ موافق یا مخالف کسی کے نزدیک بھی صحیحین کی یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں ہے، نہ اس میں دوامی عادت کا بیان ہے کیونکہ خود حضرت عائشہؓ نے یہاں تو یہ فرمایا کہ آپ رمضان وغیر رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور دوسرے موقع پر صراحۃً فرمایا کہ فجر کی رکعتوں کو چھوڑ کر تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے تو کسی نے اس بیان کو پہلے بیان کے مخالف ٹھہرا کر رد نہیں کیا بلکہ یہ قرار دیا کہ یہ دونوں بیان صحیح ہیں اور ان کا تعلق مختلف اوقات سے ہے، حافظ ابن حجرؒ کا قول نقل کرچکا ہوں "والصواب أن کل شئ ذکرتہ من ذلک محمول علیٰ اوقات متعددۃ واحوال مختلفۃ" (فتح الباری ص۱۴ ج۳) اور "باجی" شارح مؤطا کا قول سیوطیؒ نے "تنویر الحوالک ص۱۴۲ جلد۱" میں نقل کیا ہے کہ حدیثِ عائشہؓ "ماکان یزید" میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دائمی نہیں بلکہ اکثری عادت کا بیان ہے، اور تیرہ والی میں اس زیادتی کا ذکر ہے جو بعض اوقات میں ہوئی ہے، فرماتے ہیں "فان الحدیث الأول اخبار عن صلاتہ المعتادۃ الغالبۃ، والثانی اخبار عن زیادۃ وقعت فی بعض الاوقات" پس جب حدیثِ صحیحین میں ہمیشہ کی عادت نہیں بتائی گئی ہے بلکہ اکثر اوقات کی، تو جس طرح یہ کہنا کہ اکثر اوقات کے علاوہ کسی کسی وقت آپ نے تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں، حدیثِ صحیحین کے خلاف نہیں ہے، اسی طرح یہ بیان کرنا کہ کسی وقت آپ نے بیس بھی پڑھی ہیں حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہوسکتا، معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کرنے والوں نے تدقیق نظر سے کام لئے بغیر سرسری طور پر حدیث صحیحین کے ظاہر لفظ کو دیکھا ہے اور اعتراض کردیا ہے ———

رکعات تراویح (ص۶۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

٭ ٭ ٭

پڑھی گئی[1] ہے جبکہ تہجد کی نماز آخر شب میں پڑھی جاتی تھی[2]، چنانچہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیئیسویں[23]، پچیسویں[25] اور ستائیسویں[27] شب میں جو تراویح کی جماعت کا ذکر ہے ان تینوں راتوں میں اوّلِ شب میں تراویح پڑھی گئی اور ستائیسویں شب کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ "فقام بنا حتی تخوّفنا الفلاح" یہ اس وجہ سے نہیں کہ تراویح آخرِ شب میں پڑھی گئی تھی بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس روز آپ نے تراویح کو طویل فرمادیا تھا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجّد کی

---

[1] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اوّلِ شب میں تراویح پڑھی جانے کا ثبوت خود آگے متن میں آ رہا ہے جبکہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں تراویح کے اوّلِ شب میں پڑھے جانے کا علم عبدالرحمٰن بن عبدالقاری کی روایت سے ہوتا ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب جماعتِ تراویح کو دیکھا جس کی امامت حضرت ابی بن کعبؓ کر رہے تھے (اور یہ جماعت خود حضرت عمرؓ کی مقرر کرائی ہوئی تھی) تو فرمایا "نعمت البدعة هذه" اور پھر فرمایا "والتی تنامون عنها افضل من التی تقومون" راوی فرماتے ہیں "یرید آخر اللیل وکان الناس یقومون اوّله" بخاری (ج ا ص ۲۶۹) باب فضل من قام رمضان ۔ یعنی صلوٰۃِ تہجد جو آخر شب میں ہوتی ہے اس نماز سے افضل ہے جو تم اس وقت پڑھ رہے ہو یعنی تراویح ۔ چونکہ ان میں سے اکثر لوگ تراویح پڑھ کے تہجد کو نہیں اٹھتے تھے اس لئے حضرت عمرؓ کا مقصود ان کو تہجد پڑھنے کی رغبت دلانا تھا کہ افضل کو ترک نہ کرنا چاہئے، لہذا اول وقت میں تراویح اور آخر وقت میں تہجد ادا کرے ورنہ اس تراویح کو ہی اخیر وقت میں پڑھے تاکہ تراویح کے ساتھ تہجد کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے ۔ اس واقعہ سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ تہجد اور تراویح دونوں ایک ہی چیز نہیں بلکہ دونوں الگ الگ مستقل نمازیں ہیں کذا فی "الرأی النجیح" (ص ۹ و ۱۰) بزیادة من المرتب ۔۱۲۔

[2] قال الشیخ البنوریؒ: التراویح کانت فی المسجد وبالجماعة واوّل اللیل، بخلاف التہجّد فکان فی آخر اللیل فی البیت من غیر جماعة ۔ (افادہ الشیخ الانور) ۔۔۔ کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۲۲۲)

نیز اسودؒ فرماتے ہیں "قال: سألت عائشةؓ کیف کان صلوٰة النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل؟ قالت: کان ینام اوّله ویقوم آخره فیصلی ثم یرجع الی فراشه" صحیح بخاری (ج ا ص ۱۵۴) باب من نام اوّل اللیل واحیی آخره ۱۲ مرتب ۔

٭٭٭

کبھی باقاعدہ جماعت نہیں فرمائی[1] اور حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں تراویح کیلئے باقاعدہ جماعت ثابت ہے[2]، لہٰذا تہجد اور تراویح کو ایک قرار دینا بالکل غلط ہے، رہ حضرت عائشہؓ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ رمضان ہو یا غیر رمضان آپ تہجد کی ہمیشہ آٹھ رکعتیں پڑھتے تھے، اس سے تراویح کی بیس رکعتیں پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ حضرت عائشہؓ کی دوسری روایات اس کی تائید کرتی ہیں، مثلاً "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتھد فی رمضان مالا یجتھد فی غیرہ"[3] اگر رمضان اور غیر رمضان میں بالکل کوئی فرق نہیں تھا تو اس حدیث

---

[1] اور عموماً تہجد تنہا ادا فرمائی اور کبھی آپ کے ساتھ ایک دو افراد شریک تہجد ہوگئے۔ جیسا کہ "بیتوتۃ ابن عباس فی بیت خالتہ میمونۃ" کے واقعہ سے بھی پتہ چلتا ہے، دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۱۰۳ و ۱۰۴، صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر)، نیز مسند احمد میں حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے "قال: قلت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إنی أرید أن أبیت معک اللیلۃ فأصلی بصلاتک، قال: لا تستطیع، فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل فستر بثوب وأنا محول عنہ فاغتسل ثم فعلت مثل ذلک، ثم قام یصلی وقمت معہ حتی جعلت أضرب برأسی الجدران من طول صلاتہ ثم أتاہ بلال للصلاۃ، قال: أفعلت؟ قال: نعم، قال: إنک یا بلال لتؤذن إذا کان الصبح ساطعاً فی السماء، ولیس ذاک الصبح إنما الصبح ھکذا معترضاً ثم دعا بسحور فتسحر" (قال الہیثمی) رواہ احمد وفیہ رشدین بن سعد وفیہ کلام کثیر وقد وثق" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۲) باب قیام رمضان ۱۲ مرتب

[2] نیز ثعلبۃ بن ابی مالک قرظیؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں "خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فی رمضان، فرأی ناساً فی ناحیۃ المسجد یصلون، فقال: ما یصنع ھؤلاء؟ قال قائل: یا رسول اللہ! ھؤلاء ناس لیس معھم القرآن وأبی بن کعب یقرأ وھم معہ یصلون بصلاتہ قال: قد أحسنوا وأصابوا ولم یکرہ ذلک لھم" (قال النیموی:) رواہ البیہقی فی المعرفۃ واسنادہ جید ولہ شاھد قوی حسن عند أبی داؤد من حدیث أبی ھریرۃ ـ آثار السنن (ص ۲۰۰ و ۲۰۱) باب فی جماعۃ التراویح ۱۲ مرتب

[3] احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی البتہ صحیح مسلم وغیرہ میں یہ روایت حضرت عائشہؓ سے اس طرح مروی ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتھد فی العشر الأواخر مالا یجتھد فی غیرہ" (ج ۱ ص ۳۷۲، باب الاجتھاد فی العشر الأواخر من شھر رمضان) لیکن اس روایت سے ہمارا مدعا صحیح طور پر ثابت نہیں ہوسکتا، البتہ بیہقی کی ایک روایت سے ہمارا استدلال ہوسکتا ہے "عن عائشۃ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا دخل شھر رمضان شد مئزرہ ثم لم یأت فراشہ حتی ینسلخ" دیکھئے "الدر المنثور فی التفسیر بالماثور" (ج ۱ ص ۱۸۸ تحت قولہ تعالیٰ "شھر رمضان الذی أنزل فیہ القرآن" سورۂ بقرہ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

کا کیا مطلب ہوگا[1]؟

نیز ایک دوسری روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم إذا دخل العشر أحیی اللیل وأیقظ أھلہ وجدّ وشدّ المئزر[2]" جب حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق رمضان وغیر رمضان تمام شہور کی صلوٰۃ لیل برابر تھی تو رمضان میں شدّتِ اجتہاد اور بالخصوص عشرۂ اخیرہ میں نہ سونے کے کیا معنی ہیں[3]؟

---

[1] لامحالہ حضرت عائشہؓ کی روایت "ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی إحدی عشرۃ رکعۃ" (بخاری ج ۱ ص ۲۶۹) کا مطلب یہی ہے کہ رمضان اور غیر رمضان میں آپ کی صلوٰۃ تہجد میں کوئی فرق نہ آتا تھا، البتہ دوسرے ایّام کے مقابلہ میں رمضان میں آپ عبادت کا زیادہ اہتمام اور کوشش فرماتے تھے جس کی صورت یہی ہوتی تھی کہ آپ تراویح بھی مستقلاً ادا فرماتے تھے اور تہجد بھی، حتیٰ کہ بعض اوقات پوری پوری رات گذر جاتی تھی ۱۲ مرتب

[2] اللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۳۷۲) باب الاجتہاد فی العشر الأواخر۔ وانظر البخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب العمل فی العشر الأواخر من رمضان ۱۲ م

[3] جبکہ ایک روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "لم یقم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لیلۃ یتمّھا إلی الصباح" سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۱۹۰) باب فی صلوٰۃ اللیل۔ نیز دیکھئے سنن دارمی (ج ۱ ص ۲۸۵) باب صفۃ صلاۃ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ۔ رقم ۱۶۵، رقم الحدیث ۱۴۸۳ ۔

لامحالہ حضرت عائشہؓ کی یہ تحدید صلوٰۃ تہجد کے بارے میں ہے، ورنہ صلوٰۃ تراویح میں صبح تک نماز پڑھنا حضرت ابوذرؓ کی روایتِ باب سے ثابت ہو چکا ہے، اس سے بھی صلوٰۃ التراویح اور صلوٰۃ التہجد کی تفریق معلوم ہو جاتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی مذکور فی المتن روایت "إذا دخل العشر أحیی اللیل الخ" بھی دونوں نمازوں کی مغایرت پر دال ہے، اس لئے کہ "احیاءِ لیل" جبھی ہوگا جبکہ پوری رات جاگا جائے اور یہ جاگنا لامحالہ تراویح کیلئے ہوگا، اس لئے کہ تہجد کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما ہی چکی ہیں "لم یقم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لیلۃ إلی الصباح"

بہر حال تہجد و تراویح میں مغایرت بلاشبہ ثابت ہے، لیکن اس مغایرت کے باوجود یہ ممکن ہے کہ ان میں سے ایک نماز دوسری کے قائمقام ہو جائے، مثلاً اگر تہجد کے وقت میں تراویح پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ التہجد بھی ادا ہو جائے گی، جس طرح دوسرے نوافل ہیں کہ اگر چاشت کے وقت میں صلوٰۃ کسوف پڑھی جائے تو وہ قائمقام صلوٰۃ ضحیٰ بھی ہو جائیگی، اسی طرح اگر خسوفِ قمر کی نماز تہجد کے وقت پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ تہجد بھی ادا ہو جائیگی جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیثِ باب میں تیسری دفعہ کے واقعہ میں نبی کریم صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے پوری رات صلوٰۃ تراویح کی

[illegible] واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس کے جواب میں بعض غیر مقلدین مذکورہ روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس سے تطویلِ قیام مراد ہے نہ کہ تکثیرِ رکعات۔

لیکن اوّل تو یہ بعید ہے کہ ساری رات میں آپ کُل آٹھ رکعتیں ہی پڑھتے ہوں، دوسرے مؤطا امام مالک میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں "کثرتِ صلوٰتہ" کے الفاظ بھی آئے ہیں[1] جو اس توجیہ کی تردید کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ تکثیر تہجد میں تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما چکی ہیں کہ رمضان وغیر رمضان میں تہجد کی رکعات میں اضافہ نہیں ہوتا تھا، لامحالہ یہ تکثیر تراویح کے ذریعہ تھی۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ سے جس طرح بیس رکعات تراویح مروی ہیں اسی طرح گیارہ[2]، تیرہ[3] اور اکیس[4] رکعتیں بھی ثابت ہیں۔

---

[1] مؤطا امام مالک یا کسی دوسری کتاب حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی، البتہ علامہ سیوطیؒ نے بیہقی اور اصبہانی کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے" قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان تغیر لونہ وکثرت صلاتہ وابتہل بالدعاء واشفق منہ" ـــــ الدر المنثور (ج ۱ ص ۱۸۵) تحت قولہ تعالیٰ "شہر رمضان الذی الخ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] چنانچہ مؤطا امام مالک میں" مالک عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید" کے طریق سے مروی ہے أنہ قال: امر عمر بن الخطاب أبی بن کعب وتمیما الداری أن یقوما للناس باحدی عشرۃ رکعۃ قال: وکان القاری یقرأ بالمئین حتی کنا نعتمد علی العصی من طول القیام وما کنا ننصرف إلا فی فروع الفجر" (ص ۹۸، باب ما جاء فی قیام رمضان) اس اثر سے متعلق تفصیلی کلام کیلئے دیکھئے "رکعات تراویح" للشیخ الأعظمی (ص ۷، تا ص ۱۰) ۱۲ مرتب

[3] قال النیمویؒ: وأخرج محمد بن نصر المروزی فی "قیام اللیل" من طریق محمد بن اسحاق حدثنی محمد بن یوسف عن جدہ السائب بن یزید قال: کنا نصلی فی زمن عمر رضی اللہ عنہ فی رمضان ثلاث عشرۃ رکعۃ" التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۰۳) باب التراویح بثمان رکعات ۱۲ مرتب

[4] عبد الرزاق عن داؤد بن قیس وغیرہ عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید أن عمر جمع الناس فی رمضان علی أبی بن کعب، علی تمیم الداری علی إحدی وعشرین رکعۃ، یقرؤن بالمئین وینصرفون عند فروع الفجر" مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۲۶۰ و ۲۶۱) باب قیام رمضان ۱۲ مرتب عفی عنہ

٭ ٭ ٭

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتدار کا واقعہ ہے جبکہ صحابۂ کرامؓ کے مشورے سے بیس رکعات پر عمل کا استقرار اور اجماع نہیں ہوا تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ جب سے بیس رکعات شروع ہوئیں اس کے بعد سے تمام صحابہؓ و تابعینؒ کا تعامل اسی پر جاری ہوگیا اور ائمۂ اربعہؒ بھی اسی پر متفق ہوگئے[1] لہٰذا استقرارِ امر سے پہلے کی روایات سے استدلال کرنا اصول کے خلاف ہے[2]۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الصوم وعليه ينتهي الجزء الثاني من "درس الترمذي" مجموع أمالي الشيخ المحدث الفقيه العلامة محمد تقي العثماني ـــ متعنا الله بطول

---

[1] تفصیل پیچھے بیان کی جاچکی ہے، نیز دیکھئے "رکعات تراویح" (ص ۱ تا ص ٦) ۱۲ م

[2] یہ اس مسئلہ پر جمہورِ اُمّت کے مسلک کا خلاصہ ہے، تفصیل کیلئے درج ذیل کتب ملاحظہ فرمائیں:۔

① الرأی النجیح فی عدد رکعات التراویح (اردو) للشیخ العلام رشید احمد الگنگوہی رحمہ اللہ. طبع مجتبائی (دہلی)

یہ رسالہ "فتاوی رشیدیہ" (ص ۳۰۴ تا ص ۳۲۳) کا جزء بن کر بھی شائع ہوچکا ہے۔

② مصابیح التراویح (فارسی) لحجۃ الاسلام محمد قاسم النانوتوی رحمہ اللہ. طبع دار العلوم دیوبند۔

③ رکعات تراویح (اردو) للمحدث الشہیر حبیب الرحمٰن الأعظمی. طبع معارف پریس اعظم گڑھ۔

④ تحقیق التراویح (اردو) للشیخ المقرئ رعایت اللہ (حفظہ اللہ) طبع دار العلوم کراچی ۱۲

⑤ تصحیح حدیث صلاۃ التراویح عشرین رکعۃ والرد علی الألبانی فی تضعیفہ (عربی) للشیخ اسماعیل بن محمد الأنصاری۔ طبع مکتبہ رشیدیہ ساہیوال پاکستان

⑥ رسالۂ تراویح (فارسی) یہ رسالہ مشہور اہل حدیث عالم مولانا غلام رسول صاحبؒ گوجرانوالہ کا تالیف کردہ ہے جس میں انہوں نے غیر مقلد عالم مفتی محمد حسین بٹالوی کے اس فتوی کا علمی اور تحقیقی رد کیا ہے کہ بیس تراویح کا کوئی ثبوت نہیں، یہ رسالہ مولانا سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم کے ترجمہ "ینابیع" کے ساتھ گوجرانوالہ سے شائع ہوچکا ہے۔

اعلاء السنن (ج ۷، ص ۵۰ تا ۷٦، باب التراویح) میں بھی تراویح سے متعلق محققانہ بحث کی گئی ہے

۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

بقائه وأسبغ عليه من نعمائه ــــ فالحمد لله رب العالمين و
الصلاة والسلام على سيدنا محمّد خاتم النبيّين وعلى آله
وصحبه أجمعين صلاةً وسلامًا دائمين بدوام السموات والأرضين

ضبطه ورتّبه وراجع نصوصه وعلّق عليه
رشيد اشرف السيفي
وفّقه الله لخدمة السّنّة المطهرة

وكان الفراغ ليلة الخميس التاسع والعشرين من جمادى الثانية
سنة ثلاث وأربعمائة بعد الألف ــ سنة ١٤٠٣ ــ من الهجرة النبوية على
صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ــــــــــــــــــــ

ويليه ــ ان شاء الله تعالى ــ الجزء الثالث ، أوّله أبواب الحج
وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

كتابت بہ حسین احمد نجیب عفا الله عنه

بائبل سے قرآن تک
حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانوی
کی شہرہ آفاق کتاب "اظہار الحق" عربی، ترکی، انگریزی، فرنسیسی اور گجراتی زبانوں کے بعد پہلی بار اُردو زبان میں
ترجمہ :- مولانا اکبر علی صاحب
شرح و تحقیق :- مولانا محمد تقی عثمانی صاحب
شروع میں مدیر البلاغ کے قلم سے دو سو سے زائد صفحات کا تحقیقی مقدمہ جس میں عیسائی مذہب کا مکمل تعارف اور اس کے تحریف شدہ مذہب ہونے پر معرکۃ الآرا بحثیں شامل ہیں۔
برِصغیر کے تمام ممتاز علماء، اہلِ فکر اور صحافیوں نے اِس کتاب کو شاندار الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کیا۔
کتاب تین جلدوں میں مکمل ہوئی ہے۔ ہر جلد کی علیحدہ قیمت کامل سیٹ /-
مکتبہ دار العلوم، کراچی

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "اَلدِّیْنُ النَّصِیْحَۃُ" جس کی تشریح اس کتاب میں تفسیر کے ساتھ موجود ہے
رحمۃ المتعلمین
مؤلف:
حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب اعظم گڑھی
اس کتاب کے متعلق حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:
"گویہ کہنے کی بات تو نہیں مگر سادگی سے کہتا ہوں کہ:-
بالکل "خانقاہ امدادیہ" کا چربہ مؤلف جزاہ اللہ نے اتار دیا"
کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے:
۱۔ مدرسین و معلمین کے لئے ـــ نصائح تعداد ۴۰
۲۔ طلبا و متعلمین کے لئے ـــ نصائح تعداد ۷۰
۳۔ خط و کتابت کرنے والوں کے لئے ـــ نصائح تعداد ۴۰
۴۔ عام مسلمانوں کے لئے ـــ نصائح تعداد ۲۰۰
بچوں، کم تعلیم یافتہ لوگوں اور علماء حضرات کے لئے یکساں مفید آسان زبان اور سادہ طرز تحریر۔
زندگی کو اسلامی اخلاق و عادات کے سانچے میں ڈھالنے میں بہترین رہنما کتاب ہے۔
آفسٹ طباعت صفحات ۱۶۸ قیمت ۰۰/ روپے
ناشر: مکتبۂ دارالعلوم کراچی ۱۴

دار العلوم کے شعبۂ تصنیف کی تازہ ترین علمی پیشکش
مفتی اعظم پاکستانؒ کی گرانقدر عربی تصنیف کا اردو ترجمہ
جو پہلی بار شائع ہو رہا ہے۔
اسلام اور موسیقی
تالیف
مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ
ترجمہ
شرح و تحقیق
مولانا محمد عبد المعز صاحب
رفیق شعبۂ تصنیف دار العلوم کراچی
قرآن و سنت کی روشنی
میں رقص و سرود اور
موسیقی کا حکم۔
موضوع سے متعلق سو سے زیادہ
احادیث و روایات کا تذکرہ اور
ایک ایک پر تحقیقی اور اسنادی بحث۔
صحابہؓ و تابعین اور ائمہ و صوفیا کے مستند اقوال — قوالی اور سماع کی شرعی حیثیت۔
کتاب کے شروع میں فاضل مترجم کے قلم سے ایک مبسوط مقدمہ جس میں تفریحات سے متعلق اسلام کے
معتدل موقف اور موسیقی کے عقلی، روحانی اور سماجی پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔
اور
آخر میں مترجم ہی کے قلم سے ایک مفصل تکملہ جس میں موسیقی کے بارے میں
رائج الوقت شبہات کا ازالہ کیا گیا ہے۔ اپنے موضوع پر اردو میں پہلی
سیر حاصل کتاب۔
آفسٹ کی دلآویز
کتابت و طباعت -
رنگزین جلد
قیمت : /۔ روپے